PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE No 38

LA DOCTRINE DE MADHVA

DVAITA-VEDĀNTA

par

SUZANNE SIAUVE

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1968

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE No 38

LA DOCTRINE DE MADHVA

DVAITA-VEDĀNTA

par

SUZANNE SIAUVE

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1968

IMPRIMERIE DE SRI AUROBINDO ASHRAM
PONDICHÉRY

AU MAÎTRE INTÉRIEUR

à la mémoire de mon père

INTRODUCTION

A la différence de ses deux grands prédecesseurs *vedāntin*, Śaṅkara et Rāmānuja, Madhva ne fait référence au début de ses ouvrages à aucune lignée de *guru*. Nous connaissons pourtant par le récit de sa vie le nom de celui qui lui conféra l'initiation monastique, l'ascète Acyutaprekṣa qui lui donna les noms de *Pūrṇaprājña*, plénitude de connaissance, et de *Ānandatīrtha*, gué de félicité. Mais nous savons aussi que Madhva refusa dès les premiers mots l'enseignement de son maître advaitin, proposa ses interprétations propres des textes, écrivit pour les démontrer un commentaire de la *Bhagavad-gītā*.[1] Après une retraite dans les Himālaya, en la seule présence de Viṣṇu,[2] Madhva revint parmi les siens leur apportant le commentaire des *Brahma-sūtra*.[3] Ce commentaire convertit son maître et inaugura une longue carrière d'enseignement et de prédication, jalonnée par les trente-sept ouvrages qui lui sont attribués et par la conversion d'illustres opposants issus principalement de l'école advaita.

Madhva signe ses œuvres du nom d'Ānandatīrtha mais il nous indique que ce nom est l'équivalent de celui qu'il s'est conféré lui-même, et qui figure dans le *Baḷitthā-sūkta*[4] du *Ṛg Veda*. Ce texte selon lui parlerait des trois *avatāra* du dieu Vāyu, apparus aux trois âges de l'histoire du monde, le premier Hanumān, au Tretā-yuga, le second Bhīma, au Dvāpara-yuga et le troisième Madhva, au Kali-yuga. Chacune de ces incarnations accompagne l'une des incarnations de Viṣṇu lui-même. Hanumān est le singe serviteur de Rāma, Bhīma est le guerrier pāṇḍava qui combat pour la cause de Kṛṣṇa, Madhva est le disciple de Vyāsa, venu rétablir le vrai culte de Viṣṇu. Le *Madhva-vijaya*, récit de la vie de Madhva, admire l'inspiration qui fit choisir à Acyutaprekṣa le nom d'Ānandatīrtha au moment où il consacra son disciple, car celui-ci "dont la pensée est le réceptacle du Dieu suprême, essence de félicité, est l'auteur de la bonne

---

[1] M.V., VI. 32.

[2] Le *Madhva-vijaya* raconte que Madhva quitta ses disciples pour aller vivre dans l'ermitage de Badarī, où il fut le disciple de Viṣṇu lui-même, demeurant là sous la forme de Vyāsa.

[3] M. V., IX. 12.

[4] M. T. N., II. 154-158 ; V. T. V., par. 464 ; B. A. U. Bh., VIII. 2, etc. Dans le M. T. N. (p. 13b) Madhva cite le texte du *Baḷitthā-sūkta*, *Ṛg-Veda* I, 141,1-5. Dans sa traduction du B.A.U. Bh., Sris Chandra Vasu explique mot à mot ce texte selon l'interprétation de Madhva, pp. 708-714.

doctrine qui dispense la félicité".[1] Dans son commentaire à la *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, Madhva explique la correspondance des deux termes : *madhu* qui signifie "doux" est l'équivalent d'*ānanda*, et le mot *va* signifie *tīrtha*.[2] Pour cette dernière équivalence il pense peut-être à l'un des sens du substantif *va*, qui peut signifier eau, comme le mot *tīrtha*, gué, s'entend aussi de l'eau des gués sacrés. Mais le mot *va* signifie également réceptacle et c'est en ce sens que semble le comprendre l'auteur du *Madhva-vijaya*.

Fait remarquable, Madhva nous donne la date de sa naissance. Un passage de son "Explication du sens du *Mahābhārata*", *Mahābhārata-tātparya-nirṇaya*, nous apprend "qu'en l'an 4300 du Kali-yuga, naquit à nouveau sur la terre, sous forme de brâhmane, Bhīma qui affirma la vérité de Hari cachée par les démons".[3] A moins de rejeter comme interpolations ultérieures tous les textes dans lesquels Madhva se présente comme le troisième *avatāra* de Vāyu, il n'y a pas de raison de mettre en doute l'authenticité du passage. Que le but de la mission de Madhva soit d'affirmer la vérité de Hari, c'est-à-dire de Viṣṇu, ressort de toute son œuvre et des invocations par lesquelles commencent ses traités. Le mot employé, *tattva*, qui signifie "le fait d'être tel" est un des termes par lesquels Madhva qualifie sa propre doctrine, doctrine de "ce qui est" *tattva-vāda*, par opposition à celle des advaitin, *māyā-vāda*, doctrine de l'illusion.[4] Le terme de *tattva* figure dans le titre de plusieurs de ses ouvrages, et l'un d'eux, le *Viṣṇu-tattva-vinirṇaya* est consacré à l'exposé de la vérité de Viṣṇu.

Mais cette année 4300 du Kali-yuga, laquelle correspond à l'année 1198 de notre ère, se trouve être une année cyclique *Piṅgala*, et l'affirmation du *Mahābhārata-tātparya-nirṇaya* contredit une tradition solide tenue par

---

[1] M. V., V. 2 *ānandarūpasya parasya pātradhīrānandasandāyisuśāstrakṛt sa yat/ānandatīrtheti padaṃ gurūditaṃ babhūva tasyātyanurūparūpakam*/Le nom de *Tīrtha* est un des noms des dix ordres d'ascètes établis par Śaṅkara. cf. G. S. Ghurye, *Indian Sādhus*, pp. 82-3.

[2] B. A. U. Bh., VIII. 2. (p. 76b) *madhvityānanda uddiṣṭo veti tīrtham udāhṛtam/madhva ānandatīrthaḥ syāt tṛtīyā mārutītanuḥ*/Madhva explique que son premier nom Pūrṇaprājña figure également dans le texte sous la forme *daśapramati* "dix sagesses".

[3] M. T. N., XXXII. 131 (p. 243 a) *catuḥsahasre triśatottare gate saṃvatsarāṇāṃ tu kalau pṛthivyām/jātaḥ punar vipratanuḥ sa bhīmo daityair nigūḍhaṃ haritattvam āha/*

[4] M. Kh., p. 2b... *māyāvādatamo'khilam/nirastaṃ tattvavādena satāṃ saṃśayanuttaye* ... "la doctrine de l'illusion, tout entière ténèbres, est réfutée par la doctrine du réel pour détruire les doutes des gens de bien".

les monastères mādhva, selon laquelle le maître serait né en une année cyclique *Vilambi* et serait mort en une année *Piṅgala*, après avoir vécu 79 années. Un texte très ancien, l'*Aṇumadhvacarita*,[1] attribué à l'un des premiers disciples directs de Madhva, Hṛṣīkeśa-tīrtha, supporte cette tradition. Il est difficile de négliger les données des années cycliques : les listes de la plupart des monastères concordent sur leur nom, et un texte cité par B. N. K. Sharma, la *Gurucaryā*,[2] donne les noms des années correspondant au pontificat des premiers disciples en s'appuyant sur les mêmes données. Par une confusion assez curieuse entre les deux traditions la plupart des monastères avaient considéré l'année 1198 comme celle de la disparition de Madhva et placé sa naissance en l'année *Vilambi* 1119. Une des listes de monastère, celle de Phalmāru, maintenait cependant la date de 1198 comme date de naissance, et c'était également l'information rapportée par le *District Manual of South Canara.*

L'état de la question s'est trouvé transformé au début du siècle par la découverte d'inscriptions dans le district de Ganjam en Orissa.[3] Ces inscriptions sont relatives à un ascète du nom de Narahari-tīrtha, dont le nom nous est par ailleurs connu comme celui du deuxième successeur de Madhva sur le trône pontifical. Le récit de sa vie, le *Naraharīyayatistotra*,[4] nous apprend que ce moine serait allé au royaume du Kaliṅga sur les ordres de Madhva pour se procurer des idoles de Rāma et de Sītā qui se trouvaient dans le trésor royal. Le roi étant mort, Naraharitīrtha fut nommé régent et gouverna le royaume pendant douze ans : le jeune roi, à son avènement, lui remit en reconnaissance les idoles qu'il rapporta à Madhva. Les inscriptions des temples de Śrī Kūrmam et Siṃhācalam, au nombre de neuf, sont datées de 1264 à 1293. La première d'entre elles nous dit que Narahari-tīrtha fut consacré moine par Ānanda-tīrtha, lui-même consacré par Puruṣottama-tīrtha. L'identification de Narahari-tīrtha comme d'un disciple direct de Madhva ne saurait faire de doute, d'autant que le nom de Puruṣottama-tīrtha se trouve être le nom sous lequel le *Madhva-*

---

[1] B. N. K. Sharma, *Hist. Dv. Sch.* I p. 108, donne le *śloka* de l'*Aṇumadhvacarita*: *ekonāśītivarṣāṇi nītvā mānuṣadṛṣṭigaḥ/piṅgalābde māghaśuddhanavamyāṃ badarīṃ yayau*/"ayant passé soixante-dix-neuf ans à la vue des hommes, le neuvième jour de la quinzaine claire du mois de Māgha, de l'année Piṅgala, il partit à Badarī". Madhva ne serait pas mort mais aurait disparu de la vue de ses disciples, se retirant auprès de son maître Vyāsa dans son ermitage de l'Himālaya.

[2] B. N. K. Sharma, *ibid.*, I, p. vii et p. 103.

[3] B. N. K. Sharma, *ibid.*, I, pp. 296-7. *Ep. Ind*, VI, nº 25, pp. 260-8.

[4] *ibid.*, p. 297.

vijaya désigne une fois le maître de Madhva, Acyutaprekṣa.[1] Les inscriptions, à partir de 1281 présentent Narahari-tīrtha comme investi du pouvoir royal, concordant avec la tradition qui le fait régent du Kaliṅga pendant une douzaine d'années.

Narahari-tīrtha n'a pu revenir de sa charge au Kaliṅga qu'après 1293. Il est le second successeur de Madhva sur le trône pontifical et son prédécesseur Padmanābha-tīrtha aurait occupé cette fonction pendant sept ans. Selon ces nouvelles données la disparition de Madhva n'aurait pu se produire avant 1286. Il aurait consacré son disciple avant 1264 : c'est pendant le treizième siècle et non pendant le douzième qu'il faut placer sa carrière. Ces indications ramènent l'attention sur la date du *Mahābhārata-tātparya-nirṇaya*. Madhva serait né en 1198 et mort en 1278. C'est l'opinion à laquelle se rallie R. G. Bhandarkar.[2] La date donnée par le monastère de Phalmāru serait donc exacte, les autres traditions auraient confondu la date de sa naissance et celle de sa mort.

Mais la solution n'est que partiellement satisfaisante. B. N. K. Sharma lui fait plusieurs objections qui ont leur poids.[3] Si Madhva meurt en 1278, Narahari-tīrtha devient pontife en 1285, or à cette date il est encore régent du Kaliṅga. Faut-il supposer comme certains l'ont proposé que Madhva ait vécu plus de 79 ans, en comprenant que cette durée s'applique non à celle de sa vie mais à celle de son pontificat ? C'est faire violence à des traditions anciennes dont, pense avec raison B. N. K. Sharma, il faut respecter autant qu'il se peut les données. Parmi celles-ci la désignation du nom des années cycliques relatives à Madhva comme à ses premiers disciples a toutes chances de correspondre à un souvenir exact. B. N. K. Sharma propose en conséquence de prendre pour date de naissance de Madhva la première année *Vilambi* qui suit la date du *Mahābhārata-tātparya-nirṇaya*, soit l'année 4339 du Kali-yuga correspondant à l'année 1238 de notre ère. Les dates de Madhva seraient donc 1238-1317. Historien de l'école dvaita, B. N. K. Sharma montre que ces dates concordent avec un certain nombre de données historiques relatives aux disciples de Madhva, et en particulier avec la rencontre d'Akṣobhya-tīrtha et de Vidyāraṇya[4].

---

[1] M. V., VI. 33.

[2] R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism, ...* p. 59. Cette opinion est suivie par H. von Glasenapp, *Madhva's Philosophie*, p. 11, et par S. N. Das Gupta, *Hist. Ind. Phil.* IV, p. 51.

[3] B. N. K. Sharma, *Hist.Dv. Sch.* I, pp. 101-3.

[4] Leur discussion portant sur le *tat tvam asi* "tu es cela" se serait terminée par l'arbitrage du viśiṣṭādvaitin Vedānta-deśika. Cf. B. N. K. Sharma, *ibid.* I, pp. 300-1 et p. 326, note 2.

Si l'on accepte la position de B. N. K. Sharma il faut, comme il le propose, interpréter de façon large le texte du *Mahābhārata-tātparya-nirṇaya*, et comprendre qu'il signifie "après que se soient écoulés 4300 ans du Kali-yuga". Ceci n'a en soi rien d'impossible et s'accorde avec le ton du contexte mythique dans lequel cette date est indiquée. L'hypothèse avait été avancée par plusieurs auteurs antérieurs, dont C. M. Padmanabha Char,[1] et l'un de ceux qui s'étaient ralliés à cette vue, C. R. Krishna Rao apporte la confirmation d'une autorité ancienne, celle d'un ouvrage de Hṛṣīkeśa-tīrtha. Ce texte affirme en effet que Madhva est né en l'année *Vilambi* 4339 et il reprend les termes mêmes du texte de Madhva en les interprétant en ce sens.[2] Hṛṣīkeśa-tīrtha est un contemporain de Madhva, il nous donne dans le même passage le jour, le mois et l'heure de la naissance de son maître. Le problème avait donc été vu et résolu bien avant que les découvertes épigraphiques aient conduit à une telle hypothèse. La concordance est intéressante, et elle apporte de plus d'autres conclusions: la date du *Mahābhārata-tātparya-nirṇaya* était considérée, dès les plus anciens disciples, comme une indication donnée par Madhva sur lui-même et comme un fait dont il fallait tenir compte pour le concilier avec d'autres faits. Ceci exclut l'hypothèse d'une interpolation et confirme du même coup la présomption d'authenticité de tous les autres passages dans lesquels Madhva se déclare le troisième *avatāra* de Vāyu, comme de ceux dans lesquels il lit son nom dans le *Baḷitthā-sūkta* du *Ṛg-Veda*. Ce n'est pas la dévotion des disciples qui a attribué au maître une origine supra-humaine, c'est Madhva lui-même

---

[1] C. M. P. Char, *Life Teach. Madhva*, ch. 3.

[2] C. R. K. Rao, *Madhva Life Doctrine* p. 2, donne ce texte comme provenant de la *Sampradāya-paddhati*, mais c'est un passage de l'*Aṇumadhvacarita* (*śloka* 3 et 4) *triśatābdottaracatuḥsahasrābdebhya uttare/ekonacatvāriṃśābde vilambiparitsare/āśvine śukladaśamīdivase bhuvi pāvane/pājakākhye śucikṣetre durgayā cābhivīkṣite/jāto madhyāhnavelāyāṃ budhavāre maruttanuḥ/*"en la trente-neuvième année après 4300, en l'année cyclique *Vilambi*, naquit sur cette terre sanctifiée, en un lieu pur nommé Pājaka, présidé par Durgā, l'incarnation de Marut, le dizième jour de la quinzaine claire du mois des Aśvin, à midi, un mercredi". Le texte présente une variante *ekonaviṃśatitame* (pour *ekonacatvāriṃśābde*) qui n'a pas de sens, si l'année est donnée comme *Vilambi*. Il présente aussi une erreur, m'a fait remarquer N. R. Bhatt, car le jour indiqué, 20 septembre 1238, correspond à un lundi et non à un mercredi. Son extrême précision est peut-être trompeuse. Il reste que si elle est une reconstruction théorique fautive, l'idée même d'avoir essayé de concilier les deux données traditionnelles est ancienne, et que la date de 4339 est fournie par un disciple direct de Madhva.

qui se déclare l'incarnation d'un des *deva*, serviteur de Viṣṇu, et qui présente sa mission comme annoncée par les paroles de la tradition éternelle.

L'idée messiannique peut paraître assez étrange en contexte indien, et l'on a voulu voir dans cette conviction de Madhva le reflet d'influences chrétiennes.[1] Celles-ci paraissent très peu probables, étant donné le caractère fortement orthodoxe du milieu dans lequel est né le mouvement mādhva. D'autre part la conception selon laquelle Madhva serait un *avatāra* de l'un des deva n'est pas sans répondant dans la pensée indienne. Arjuna, le héros de la *Bhagavad-gītā* à qui le Dieu Kṛṣṇa se manifeste, est dit un *avatāra* du dieu Indra. Le même Kṛṣṇa lui révèle qu'il apparaît dans le monde toutes les fois que l'ordre chancelle, lorsque le *dharma* est menacé. La théorie de Madhva apparaît comme un développement de la même idée, reprise par une pensée extrêmement systématique, constamment à la recherche de liaisons entre les récits mythiques[2] : Viṣṇu se trouve chaque fois accompagné de son même serviteur, venu l'aider à rétablir l'ordre du *dharma*. Madhva s'intègre lui-même dans cette perspective. Il y intègre également les doctrines hétérodoxes : il reprend en effet à son compte la théorie du *Bhāgavata-purāṇa* selon laquelle Viṣṇu s'est incarné sous la forme du Buddha pour égarer les ennemis de la vérité. Son biographe étend la même théorie aux adversaires de Madhva[3] : Śaṅkara serait la réincarnation du démon Maṇimān tué par Bhīma dans la guerre du *Mahābhārata*, revenu lui aussi pour égarer les hommes jusqu'à ce que Madhva, nouveau Bhīma, apparaisse pour confondre sa doctrine.

---

[1] L'on s'est attaché de toutes les manières à montrer des influences chrétiennes à la fois dans la doctrine de Madhva et dans les légendes entourant sa vie. Nous pensons que le caractère purement hindou de sa doctrine ressortira suffisamment de son exposé. Nous avons l'intention de traiter ailleurs en détail des confusions et interprétations diverses qui ont donné une coloration chrétienne aux récits modernes de sa vie.

[2] Une des originalités de Madhva consiste à établir des relations entre les personnages des épopées et des *Purāṇa* par le biais de la théorie des réincarnations, en y montrant à l'œuvre la loi du *karman*, de rétribution des actes. Cf. B. Venkateśachar, préface à la traduction du M. T. N. par B. Gururajah Rao.

[3] Nārāyaṇa Paṇḍitācārya, auteur du *Madhva-vijaya* est également l'auteur d'un poème la *Maṇimañjarī* qui raconte les antécédents mythiques de la geste de Madhva, et décrit l'état dans lequel se trouvaient les tenants de la vraie doctrine avant la venue du maître. Le *Madhva-vijaya* fait allusion plus brièvement à ces persécutions.

Si l'on en croit l'auteur du *Madhva-vijaya*, le milieu dans lequel est apparu Madhva devait favoriser la naissance d'une telle vision d'un monde dans lequel le conflit des forces morales appelait un nouveau défenseur du *dharma*. L'on pourrait penser qu'en ce début du treizième siècle la menace venait de la pression islamique, mais celle-ci n'est nullement envisagée : le conflit est purement intérieur à l'hindouisme. Il s'agit de la persécution que, depuis l'avènement de l'advaita, les tenants de cette doctrine infligeaient à ceux qui refusaient leur monisme. Les vrais dévots de Viṣṇu, adorateurs d'un Dieu "avec qualités", *saguṇa*, auraient été convertis de force à la doctrine selon laquelle l'absolu est *nirguṇa*, "sans qualités". Les *guru* enseignaient à leurs disciples que le Brahman est inconnaissable et inexprimable et que nous pouvons l'atteindre dans une expérience ultime d'identification. Mais, tel le maître d'Acyutaprekṣa lui-même,[1] ils leur révélaient en secret au moment de leur mort qu'ils n'avaient pu trouver la vérité en cette voie. Il est difficile de savoir si l'affirmation d'une telle persécution présente quelque degré d'historicité : nous connaissons certes des exemples de persécutions religieuses, conflits entre çivaïtes et vishnouïtes, entre jaïns et hindous, mais il s'agirait ici d'une persécution purement théologique. Or la doctrine advaita n'est pas en soi intolérante : il n'est pas de doctrine qui fasse plus facilement leur place à d'autres conceptions, puisqu'elle leur assigne invariablement un statut de "vérité inférieure". L'on resterait sceptique sur le caractère dramatique de l'état de choses présenté au début du *Madhva-vijaya* si l'histoire de la carrière de Madhva ne faisait également état de conflits violents: les advaitin ne pouvant le vaincre en débats philosophiques se seraient avisés de lui voler sa bibliothèque, et il fallut l'intervention d'un roi local pour faire restituer les manuscrits.[2]

Le *Madhva-vijaya* entremêle les faits historiques d'arrière-plans mythiques et nous rapporte aussi nombre de miracles manifestant le caractère supra-humain de Madhva. Mais il donne également un certain nombre de précisions concrètes qui permettent de situer le maître dans un milieu réel. Nārāyaṇa Paṇḍitācārya, l'auteur de ce poème est le fils de Trivikrama-tīrtha, l'un des convertis de Madhva, originaire de la même région appartenant à la même caste de brâh-

---

[1] M. V., IV. 11. Pour cette raison, les noms des *guru* à la lignée desquels appartenait Acyutaprekṣa auraient été perdus, et un intervalle de plusieurs générations sépare Acyutaprekṣa du dernier *guru* connu, Prājñatīrtha, qui aurait été contemporain de Śaṅkara et aurait essayé en vain de résister à son influence croissante. Cf. B. N. K. Sharma, *ibid.*, I, pp. 99-100, et p. 288 ; et *Catus-sūtrī-bhāṣya*, p. xxv.

[2] M. V., XII. 42 et XIV. 2.

manes de langue *tuḷu*. Dans le commentaire, *Bhāva-prakāśikā*, qu'il fit lui-même à son *Madhva-vijaya*, Nārāyaṇa-paṇḍitācārya donne l'équivalent *tuḷu* de la plupart des noms propres dont son poème donne la traduction sanskrite. Nous connaissons le nom du père de Madhva, le brâhmane Naḍḍantillāya,[1] donné en sanskrit comme Madhyageha "celui dont la maison est au centre", ce qui indiquerait une ascendance assez fortunée. Originaire de la ville d'Uḍipi, Madhyageha était venu vivre dans le village de Pājakakṣetra,[2] lieu de naissance de Madhva; il semble y avoir mené une vie assez pauvre et avoir eu des difficultés financières comme en témoigne l'histoire du créancier que l'enfant Madhva paya avec des graines de tamariniers. Il était certainement très pieux, dévot du temple d'Ananteśvara à Uḍipi[3] où il se rendait en pèlerinage, et c'est le Seigneur d'Ananta, Viṣṇu reposant sur le Serpent Infini,[4] qu'il prie pendant douze ans pour obtenir un fils. Il était instruit de littérature religieuse, et avait reçu le titre honorifique de Bhaṭṭa pour sa connaissance du *Mahābhārata* et des *Purāṇa*[5]. Il récitait les légendes de Viṣṇu au temple d'Uḍipi, et il les enseigna à son fils: celui-ci corrigea un jour un autre narrateur, puis allant trouver son père lui demanda qui avait raison.[6] La mémoire du jeune Madhva dut être

---

[1] B. N. K. Sharma, *ibid.*, I, pp. 103-4.

[2] M. V., II. 10-11. C'est le village actuel de Kakra ou Belle (B. N. K. Sharma, *ibid.*)

[3] M. V., II, 17 ss.

[4] C'est l'interprétation vishnouïte, donnée dans les commentaires du M. V., du nom d'Ananteśvara qui se trouve compris comme Seigneur d'Ananta, équivalent de *Ananta-āsana-īśvara*. Mais Ananteśvara peut plus naturellement signifier Seigneur Infini. Selon l'information donnée par N. R. Bhatt, les deux anciens temples d'Uḍipi sont deux temples jaina, primitivement dédiés à deux Tīrthaṅkara, Candranātha et Anantanātha (huitième et quatorzième Jina), Au moment de l'expansion advaita la région a été à nouveau hindouisée et Śankārācarya aurait lui-même rebaptisé les deux temples, l'un comme Candramaulīśvara, l'autre comme Ananteśvara. Il y a des chances que le temple d'Ananteśvara ait été, comme le temple de Candramaulīśvara, consacré à Śiva: l'on y vénère encore un *liṅga* actuellement. Faut-il penser que c'est le *Madhva-vijaya* qui a assimilé après coup Ananteśvara à Viṣṇu, Seigneur d'Ananta ? Ce serait porter le doute sur toutes les indications données par le même texte sur le milieu de Madhva qui semble bien être de dévotion vishnouïte. L'assimilation des deux noms a pu se faire dans ce milieu même, avant la venue de Madhva. Cf. note 1, p. 10.

[5] M. V., II. 14.

[6] M. V., III. 25-7.

un sujet d'admiration pour son entourage et le *Madhva-vijaya* en donne des traits qui ont saveur de réalité: ainsi l'enfant à qui son père apprenait à lire, lui demanda à la seconde leçon pourquoi il lui faisait lire les lettres qu'il avait déjà lues la veille.[1] Au village de Pājakakṣetra, Madhyageha enseignait à "de grandes assemblées" les mêmes récits, en les expliquant, comme en en témoigne l'interruption de son fils lui demandant pourquoi il n'avait pas commenté un mot difficile.[2]

Ce milieu apparaît de dévotion profondément vishnouïte et les noms des personnages mis en scène le confirment. Le père de Madhva semble s'être appelé Nārāyaṇa[3] et il a nommé son fils Vāsudeva,[4] les deux noms étant des noms de Viṣṇu. Le maître de Madhva, Acyutaprekṣa, porte également un nom vishnouïte car l'épithète *acyuta*, l'inébranlable, est appliquée à Viṣṇu. Mais il semble que cette dévotion ait fleuri sur un terrain originellement çivaïte: les noms de lieux le montrent avec insistance. Le village natal de Madhva est réputé comme lieu de pèlerinage à la déesse Durgā.[5] La ville d'Uḍipi, centre religieux de l'enfance de Madhva, est nommée d'après l'ancien temple çivaïte de Candramaulīśvara, de Śiva "Seigneur qui a dans son diadème la lune."[6] Le nom de la ville est donné dans le *Madhva-vijaya* comme *Rajata-pīṭha-pura* "la ville de l'estrade d'argent" et cette estrade d'argent est dite celle du Seigneur d'Ananta, mais il se trouve que le *Madhva-Vijaya* nomme également Uḍipi, *Śiva-rūpya* "argent de Śiva", ce qui fait penser que le socle d'argent

---

[1] M. V., III. 19.

[2] M. V., III. 29; le nom d'un arbre : *likuca*.

[3] B. N. K. Sharma, *ibid.*, I. p. 104.

[4] M. V., II. 29.

[5] M. V., II. 11 et *Aṇumadhvacarita* (cf. note 2, p. 5). Le *Madhva vijaya* précise cependant que Durgā, épouse de Śiva est la sœur de Viṣṇu, et que ce temple fut fondé par Paraśu-Rāma, "Rāma à la hâche", incarnation de Viṣṇu. C'est à Paraśu-Rāma qu'est attribuée l'existence même de la région côtière du pays Kannaḍa et du Kerala. Il la fit surgir de la mer en jetant son arme du haut des Ghats. Cf *Madras District Manual* vol I., *South Kanara*, p. 144.

[6] C'est l'étymologie donnée par C. M. P. Char *Life Teach. Madhva*, p. 11. *Uḍu-pa* signifie en effet en sanskrit la lune "chef des planètes". Mais cette signification est peut-être surimposée à une autre plus ancienne. N. R. Bhatt m'a fait remarquer que le nom tuḷu de Uḍipi est Oḍipu ou Oḍippu le mot *oḍ* ou *oḍari* signifie en tuḷu potier, *ippu* viendrait de *irpu* "le fait d'exister" ; Oḍippu serait donc la ville des potiers. La *Bhāvaprakāśikā* donne le nom d'Oḍipu (II. 6).

était sans doute originellement celui de Śiva.[1] Le mot *śiva-rūpya* a pour équivalent vernaculaire *śiva-beḷḷi* et C.M.Padmanabha Char pense que ce mot de *śivabeḷḷi* est à l'origine du nom par lequel sont désignés les brâhmanes de langue *tuḷu*, les brâhmanes *śivaḷḷi* auxquels appartenait le premier noyau des mādhva. Si cette interprétation est exacte, il est permis de penser que le *Madhva-vijaya* employant le nom de *Śivarūpya* pour désigner Uḍipi comme lieu d'origine du père de Madhva, entend à la manière allusive des *kāvya* signifier en même temps le nom des brâhmanes *śivaḷḷi* dont il faisait partie.[2]

Ces brâhmanes çivaites semblent cependant avoir délaissé leur culte premier et être devenus des dévots de Viṣṇu bien avant la naissance de Madhva car nous trouvons à ce moment-là tout un milieu de piété organisé autour de son centre spirituel, le temple d'Ananteśvara à Uḍipi, se transmettant les légendes vishnouïtes, honorant ceux qui les connaissent et les enseignent. Il ne semble pas que cette conversion puisse être attribuée à l'influence du grand mouvement vishnouïte de Rāmānuja. Bien que celui-ci ait dû au cours de sa carrière fuir les persécutions et se réfugier au pays kannaḍa où il fonda un monastère à Melukoṭe, la zone d'influence des râmânoujiens ne s'est pas étendue à des régions aussi écartées que la côte sud-ouest du pays. Cette région était au temps de Rāmānuja sous l'influence des centres religieux advaitin: le célèbre monastère de Śṛṅgeri n'est qu'à une cinquantaine de kilomètres d'Uḍipi, dans la région des ghats qui séparent le pays tuḷu de l'ensemble du pays kannaḍa. Le passage des brâhmanes *śivaḷḷi* à la dévotion vishnouïte ne suppose pas nécessairement une véritable conversion religieuse: l'attrait pour le vishnouisme a pu naître sous l'influence d'œuvres telles que le *Bhāgavata-purāṇa*, dont il semble

---

[1] M. V., II. 10. Effectivement le temple d'Ananteśvara possède un socle de pierre recouvert d'argent aux quatre côtés duquel sont gravés quatre serpents. Il fut, dit-on, offert par le roi Rāmabhoja en expiation de la faute d'avoir tué un serpent, en traçant les limites de la ville d'Uḍipi. Ce socle supporte un *liṅga*. Mais une légende veut que celui-ci soit le symbole de Paraśurāma, qui aurait déclaré qu'il résiderait dans ce *liṅga*. D'après ces informations, données par N. R. Bhatt, le processus d'assimilation apparaît clairement : le *liṅga* de l'*avatāra* de Viṣṇu, placé sur un socle où sont représentés des serpents, devient l'image de Viṣṇu reposant sur le serpent Ananta. Rien n'interdit donc de penser que cette assimilation est antérieure à Madhva, comme semble le montrer le M. V.

A la périphérie de la ville d'Uḍipi se trouvent quatre temples consacrés à des serpents, faisant apparemment de la ville tout entière le piédestal du *liṅga*.

[2] La *Bhāvaprakāśikā*, II.10, déclare en effet que le mot *śiva-rūpya* a pour équivalent *śivaḷḷi*, en *apabhraṣṭa-bhāṣā*.

qu'il ait été composé vers le dizième siècle.[1] La prépondérance philosophique de l'advaita ne devait pas entraver ce mouvement: les brâhmanes *smārta*, qui se réclament de Śaṅkara, sont fidèles à sa pensée lorsqu'ils tiennent les différentes dévotions comme équivalentes, puisque le Brahman est au-delà des représentations particulières. C'est au pays kannaḍa que Rudrabhaṭṭa, brâhmane *smārta* dont le nom est çivaïte, composa au douzième siècle le poème nommé *Jagannātha-vijaya* sur la vie de Kṛṣṇa.[2]

Dans un tel contexte il paraît tout à fait possible de se rallier à l'hypothèse de C.M.Padmanabha Char: les ancêtres de Madhva, le milieu dans lequel a pris naissance le mouvement qu'il a fondé, devaient faire partie du groupe connu encore actuellement sous le nom de *Bhāgavata-sampradāya*.[3] C'est un groupe religieux *smārta* mais se distinguant de l'ensemble des *smārta* d'observance çivaïte, par sa dévotion à Viṣṇu qui est placé par eux au même rang que Śiva. Son origine est ancienne comme le montre le fait que ses prêtres détiennent la possession et assurent le culte de vieux temples, tels ceux de Candramaulīśvara et d'Ananteśvara à Uḍipi. Leur appartenance originelle au çivaïsme se marque par le fait qu'ils suivent le rituel du culte des *āgama* et non celui du *pañcarātra*.[4] Le culte du *liṅga* est présent dans tous leur temples, mais leur rite place à côté du *liṅga* symbole de Śiva, un *śālagrāma*, symbole de Viṣṇu, et les associe en un seul culte: certains de ces temples unissent les deux divinités en une personne et sont consacrés à Śaṅkara-Nārāyaṇa ou à Hari-Hara.[5]

---

[1] J. Filliozat, *Les dates du Bhāgavatapurāṇa et du Bhāgavatamāhātmya.*

[2] *ibid.*, p. 77.

[3] C. M. P. Char, *Life Teach. Madhva*, pp. 11-3.

[4] *ibid.* p. 13 — Actuellement, dit N. R. Bhatt, le culte des prêtres du *Bhāgavata-sampradāya* est un culte de forme âgamique auquel sont mêlés des éléments pāñcarātra et des *mantra* védiques. J. N. Farquhar, *Outlines Rel. Lit. India*, dit qu'ils observent "les rites védiques", mais l'expression est vague: elle signifie sans doute que les Bhāgavata, se déclarant *smārta*, se rattachent à l'orthodoxie hindoue en général, reconnaissant le système des castes, les devoirs et les sacrements qui s'y rattachent. Ils semblent avoir été peu à peu absorbés par les sectes exclusivement vishnouïtes, par les Śrī-Vaiṣṇava au Tamil Nāḍ, par les Mādhva au pays Kannaḍa (Cf. n. 1 p. 12). C. M. P. Char dit qu'ils sont actuellement très proches des Mādhva, et effectivement les mariages sont possibles entre les deux groupes.

[5] *ibid.* "The deity in Kooduvooru is known for instance as Śaṅkara-Nārāyaṇa, in other places it is Hari-Hara". Il existe en effet un temple à Hari-Hara dans la ville du même nom, au Sud-Est de Dharwar.

Leur nom de Bhāgavata-sampradāya atteste cependant une marque spécifiquement vishnouïte. Le nom de Bhagavān est celui de Kṛṣṇa dans la *Bhagavad-Gītā*. Le nom de Bhāgavata, adorateurs du seul Bhagavān, est attesté depuis le deuxième siècle avant l'ère chrétienne comme caractérisant une secte de dévots de Viṣṇu. Mais il est difficile de conclure de la seule similitude de noms que les membres du Bhāgavata-sampradāya soient les descendants directs de cette secte ancienne. Celle-ci est en effet nommée celle des Ekānti-Bhāgavata, adorateurs exclusifs du Bienheureux, et le Bhāgavata-sampradāya tel qu'il existait au temps de Madhva au pays tuḷu se caractérise au contraire par le syncrétisme qui juxtapose les deux cultes de Viṣṇu et de Śiva, les unifiant parfois en une seule divinité.

Peut-être ce nom lui-même et cette forte tendance vishnouïte, à l'intérieur d'un groupe originellement çivaïte, proviennent-ils de l'influence du *Bhāgavata-purāṇa*, laquelle a pu se faire sentir parmi les brâhmanes *smārta* à partir du dizième siècle de notre ère. Le prestige du *Bhāgavata-purāṇa* a été immense et il a apporté un renouveau religieux exaltant la dévotion à Viṣṇu sous la forme de Kṛṣṇa, *avatāra* descendu en ce monde et se faisant proche de la dévotion sensible. Si l'hypothèse est exacte le mouvement de Madhva s'inscrirait en continuité d'une influence déjà active dans le groupe social auquel il appartenait.[1] Il est

[1] J.N. Farquhar note l'influence du *Bhāgavata-purāṇa* sur la secte. *Outlines Rel. Lit. India*, p. 298 : "The Bhāgavatas, being both Smārtas and devotees of Vishnu, occupied from the first rather an unstable position between the orthodox and the sects, and their acceptance of the *Bhāgavata-purāṇa* deepened the difficulty for them. The results are visible in their history. In the Mysore and the Tamil south they are a scattered community possessing very few temples of their own and only a few monasteries. They worship in Śrī-Vaiṣṇava temples but distinguish themselves from Śrī-Vaiṣṇavas by wearing the ancient sect-mark, a single upright line of cream-coloured gopichandana, and by using the Bhāgavata mantra. Occasionally individual Bhāgavatas pass over to the Śrī-Vaiṣṇava community. In the Kanarese country on the western coast they still maintain themselves, although greatly outnumbered by Madhvas, and have a number of temples. Throughout these wide areas they still venerate Śiva as well as Vishnu, observe Vedic rites, and are recognized as Smārtas. They recognize no commentary on the Bhāgavata except Śrīdhara's". Leur appartenance théologique demeure donc advaita, et Farquhar considère que le mouvement mādhva est né de leur groupe: (*ibid.* p. 235) "the first sect directly founded on the *Bhāgavata P.* seems to have been the Madhvas. They are simply an off-shoot from the Bhāgavatas, the sole reason for the schism being the detestation in which the founder held Śaṅkara's Vedānta".

certain que le *Bhāgavata-purāṇa* tient une place importante dans le *Madhva-vijaya*. C'est le seul *purāṇa* qui y soit nommé expressément et ceci à diverses reprises. Peut-être est-il déjà fait allusion à la connaissance que le père de Madhva en avait: le poème en effet déclare que celui-ci était renommé pour sa connaissance du *Bhārata* et des *Purāṇa* et ajoute au verset suivant qu'il récitait les louanges de Govinda au temple d'Ananteśvara.[1] Or le nom de Govinda est un des noms fréquemment appliqués au pâtre Kṛṣṇa. Mais plus instructif est le passage qui nous montre une discussion d'érudits au sujet du texte du *Bhāgavata-purāṇa*, entre Acyutaprekṣa et plusieurs brâhmanes. Le jeune disciple Madhva donne la version correcte du texte examiné, Acyutaprekṣa demande à tous ses disciples de rechercher le passage dans les différents manuscrits qu'il possède, et à la surprise de tous l'on trouve la lecture donnée par Madhva.[2] Celui-ci explique qu'il la connaissait par souvenir d'une vie antérieure. Tout ceci montre certes l'intérêt éveillé par le *Bhāgavata-purāṇa* dans le milieu intellectuel où Madhva fit ses premières armes. Le fait pour ces docteurs de rechercher le texte correct ne signifie pas qu'ils le tenaient pour une composition récente mais, comme ils savaient sans doute que ni Śaṅkara ni Rāmānuja ne l'avaient cité, ils pensaient avoir retrouvé le trésor d'une tradition immémoriale dont ils s'attachaient à restituer la forme originelle. Madhva a écrit par la suite un commentaire du *Bhāgavata-purāṇa* dans lequel, dit B.N.K. Sharma,[3] il fournit en plusieurs passages des variantes importantes. Le *purāṇa* devait tenir une grande place dans l'enseignement de Madhva: le *Madhva-vijaya* nous rapporte une circonstance solennelle, la rencontre de Madhva et du roi Jayasiṃha au temple de Viṣṇumaṅgala, au cours de laquelle l'un des disciples de Madhva récita le *Bhāgavata-purāṇa*.[4] Enfin ce que nous savons de la réforme cultuelle de Madhva s'inscrit dans la même ligne. C'est une idole de Kṛṣṇa qu'il installe à Uḍipi, et c'est autour de son culte qu'il organise la vie de la secte désignant

---

[1] M.V., II. 15.

[2] MV., IV. 49 ss. Le passage fait immédiatement suite à celui dans lequel on voit Madhva rejeter l'enseignement de l'*Iṣṭa-siddhi*, le contraste des deux récits est sans doute voulu.

[3] B. N. K. Sharma, *Hist. Dv. Sch.* I, p. 171.

[4] M.V., XIII. 40. Ce roi Jayasiṃha, roi de Kumbla, est le prince qui fit restituer à Madhva sa bibliothèque. Trivikrama l'un des plus grands parmi les convertis de Madhva l'accompagnait: son père, comme le maître d'Acyutaprekṣa, l'avait avant sa mort averti secrètement de ne pas chercher le salut dans la doctrine du *nirguṇa-brahman*. Trivikrama avait lu la nuit, à l'insu de tous, les ouvrages de Madhva, peut-être à la faveur du vol des livres.

huit disciples comme chefs de monastère et leur confiant à tour de rôle le culte de Kṛṣṇa.[1] Les huit monastères subsistent de nos jours autour du temple de Kṛṣṇa, et leurs chefs se transmettent l'un à l'autre tous les deux ans la charge des rites. Madhva a écrit un manuel de rituel, le *Tantra-sāra-saṅgraha*, qui fixe la forme du culte de sa secte en le centrant autour du seul Viṣṇu et il a écrit un opuscule traitant spécialement l'observance relative à la Kṛṣṇa-Jayantī, au jour anniversaire de la naissance de Kṛṣṇa. Toute son action de chef religieux vise à confirmer la tendance vishnouïte du milieu dans lequel il est né, en la dégageant du syncrétisme antérieur. Le serment prêté par le futur *sannyāsin* à son entrée dans l'ordre mādhva a été rédigé par lui en ces termes caractéristiques: "Que jamais je n'abandonne Viṣṇu ni les Vaiṣṇava (trois fois), que même sous menace de mort je ne reconnaisse Hari comme égal à une autre divinité ni identique à elle, que je ne m'associe jamais à ceux qui enseignent que l'âme est identique ou égale à lui."[2]

En cette affirmation de l'unique transcendance de Viṣṇu, *sarvottama*, supérieur à tous les autres dieux, Madhva s'oppose certes au çivaïsme qui pose les mêmes affirmations au sujet de Śiva. Cependant la lutte proprement sectaire tient peu de place tant dans la vie de Madhva que dans ses œuvres. Avec une sagesse qui tient compte des sentiments çivaïtes du milieu auquel elle s'adresse, sa doctrine intègre la dévotion à Śiva dans sa vision du monde spirituel. La théorie du *tāratamya*, de la hiérarchie des *deva*, semble correspondre à une telle exigence, visant à concilier un monothéisme strict avec la pluralité des divinités du panthéon hindou. Madhva prend grand soin d'harmoniser les textes de façon à fixer l'ordre des divinités : Śiva a un rang très élevé dans la hiérarchie des deva, mais comme tous les autres dieux il est à une distance infinie du Dieu suprême. Tout son pouvoir dérive du seul pouvoir divin : il est permis de lui rendre un culte pourvu que l'on n'oublie jamais cette dépen-

---

[1] M.V., XV. 128-131, cf. B. N. K. Sharma, *Hist.Dv. Sch.* I, p. 255.

[2] B. N. K. Sharma (*ibid.* I, p. 253) donne ce texte : *na viṣṇuṃ vaiṣṇavāṃścaiva hyutsṛjeyam iti triśaḥ/na cānyadevatāsāmyaṃ tadaikyam atha vā hareḥ/ cintayeyaṃ mṛtau vāpi na cāpyekatvavādibhiḥ/samatvavādibhiścāhaṃ saṃgaccheyaṃ kadācana/* Les *ekatvavādin* sont les advaitin, les *samatvavādin* sont sans doute les viśiṣṭādvaitin : les disciples de Madhva rejettent la doctrine de Rāmānuja comme affirmant l'égalité des âmes entre elles et avec Dieu dans le salut (cf. M.S.S.S. p. 32 a : *sarve parasparaṃ paramātmanā ca samāḥ*) tout en acceptant leur hiérarchie durant le temps du *saṃsāra*.

dance essentielle.[1] Les mādhva ne sont pas écartés des temples çivaïtes par des prohibitions analogues à celles qui sont imposées aux disciples de Rāmānuja.[2] Certains dévots mādhva ont composé des hymnes en l'honneur de Śiva,[3] et il arrive que des familles mādhva aient pour temple familial un temple çivaïte, trace de leur dévotion ancienne, sans doute antérieure à la réforme du maître. Sur le plan de l'exégèse Madhva n'entre guère directement en conflit avec les śaïva: ceux-ci se réfèrent à leur propre tradition, celle des *āgama* qu'ils pensent enseignés directement par Śiva. Madhva rejette avec la tradition orthodoxe l'idée que les textes "révélés" aient un auteur, fût-il divin.[4] La Śruti "entendue" au début du monde par les *ṛṣi* est éternelle. Prenant fermement appui sur le *Veda* et les *Upaniṣad*, il s'attache à montrer que seules sont valables les traditions qui sont en accord avec les textes de la Śruti. Tout son effort vise à prouver que le Veda en sa totalité ne parle que de Viṣṇu, et à faire apparaître le lien intrinsèque qui relie aux affirmations de la Śruti celles des traditions épiques ou pouraniques : il lui arrive en passant de citer des extraits de *purāṇa* çivaïtes pour montrer que même ceux-ci reconnaissent la supériorité de Viṣṇu sur Brahmā ou Śiva. La démonstration n'est pas toujours aisée, il n'est pas besoin de le dire, mais Madhva est soutenu dans ses interprétations par l'immense littérature du *pañcarātra*, littérature parallèle à celle des *āgama* çivaïtes, dans laquelle, comme Rāmānuja et bien plus largement que ce dernier, il puise d'innombrables références. De ces citations il ressort que l'effort d'intégration du vishnouïsme à la tradition védique a une longue histoire dont Madhva recueille l'héritage. Les textes pāñcarātra se présentent d'abord comme un rituel de culte vaiṣṇava, parallèle à celui que les *āgama* prescrivent pour le culte de Śiva et vraisemblablement adapté de ce dernier, mais ils y introduisent des *mantra* védiques. De même dans leur partie théorique, *jñāna-kāṇḍa*, ils tendent à se placer dans la ligne de la Śruti : c'est sous cet aspect que les citations

---

[1] (Cf. IIIe part. ch. 5).Ch. U. Bh., I. 1. 2 (p. 1b) *devatānukramajñāśca viṣṇoḥ paramatāvidaḥ/ekāntinas te vijñeyāḥ.../lakṣmyādeḥ kramaśaḥ pūjāṃ jñātvā bhāgavatā iti*/"Ceux qui savent l'ordre des divinités et connaissent la transcendance de Viṣṇu, ceux-là doivent être connus recomme *ekāntin*...s'ils connaissent le culte de Lakṣmī etc., selon l'ordre, ils sont dits des *Bhāgavata*". (Une polémique visant le Bhāgavata-sampradāya est peut-être sous-jacente ici).

[2] Il est dit qu'un disciple de Rāmānuja ne doit pas entrer dans un temple çivaïte, même s'il est poursuivi par un éléphant furieux.

[3] M. R. Gopalacharya, *Śri Madhvācārya*, p. 48.

[4] IIIe part. ch. 1.

tions de Madhva nous les font voir. Il ne semble pas qu'une telle préoccupation soit aussi constante dans les *āgama* çivaïtes qui, sans s'opposer au Veda se juxtaposent à lui, et parfois se présentent comme une doctrine réservée, supérieure à la doctrine védique. Madhva cite le *pañcarātra* parmi les sources de toute orthodoxie et, en un passage, le place sur le même plan que le Veda: à l'origine, dit-il, les deux textes n'en faisaient qu'un.[1]

Si Madhva tend à éliminer le çivaïsme en le rejetant hors du champ de l'orthodoxie hindoue, son effort théologique et philosophique ne se borne pas là. Il trouve en effet, à l'intérieur même de la tradition orthodoxe des adversaires plus difficiles à réduire. Ce sont les philosophes vedāntin qui pensent que tout l'enseignement de la Śruti tient dans l'affirmation de l'unité de l'Etre, exprimée par les grandes formules, *mahā-vākya*, des *Upaniṣad*. Celles-ci nous indiquent que la pluralité est illusoire, que le monde ne possède qu'une demi-réalité destinée à s'évanouir dans la connaissance de l'unité et que la première de toutes nos erreurs consiste à nous poser en sujet individuel différent de l'Absolu. "Ce monde duel n'est qu'illusion",[2] "il n'y a ici aucune pluralité",[3] disent les textes, comparant l'expérience de ce que nous croyons être le monde réel à celle du rêve qui disparaît sans laisser de traces au moment du réveil. Ce réveil, c'est l'intuition par laquelle nous découvrons que nous ne sommes rien autre que le Brahman, l'Etre unique qui ne laisse place à aucune existence limitée hors de la sienne: "il est l'Un sans second".[4] Nous ne pouvons le saisir dans une expérience qui nous le donnerait encore comme un objet différent de nous, aussi les textes nous indiquent-ils la seule connaissance salvatrice, celle qui nous délivre de nous-même et nous identifie à l'Etre absolu : "tu es Cela",[5] "je suis Brahman".[6] En nous se trouve la vérité de notre être, cachée par l'illusion qui a tissé ce monde de pluralité, nous pouvons saisir cette vérité par nos seules forces en retrouvant notre véritable essence. Tels sont les thèmes qu'a magistralement synthétisés la philosophie de Śaṅkara et auxquels Madhva s'oppose de la façon la plus totale: le serment prêté par les sannyāsin l'affirme sans compromis possible.

La raison de son opposition à une telle doctrine est affirmée par Madhva avec la plus grande clarté. L'interprétation advaita des *Upaniṣad* détruit la raison

---

[1] Mu. U. Bh. (p. 1a) *pañcarātram ṛgādyāśca sarvam ekaṃ purābhavat.*
[2] *māyāmātram idaṃ dvaitam* (Ma. U. Kār., I. 17).
[3] *neha nānāsti kiñcana* (B. A. U. IV. 4. 19; Ka. U., IV. 11).
[4] *ekam evādvitīyam* (Ch. U. VI. 2. 1).
[5] *tat tvam asi* (Ch. U. VI. 8. 16).
[6] *ahaṃ brahmāsmi* (B. A. U., I. 4. 10).

d'être de l'enseignement révélé en nous proposant pour fin une expérience d'identification en laquelle disparaîtraient également la réalité de notre être, notre relation à l'Etre absolu et la transcendance même de cet Absolu. Si nous pouvons atteindre le salut par la seule connaissance, celui-ci n'est pas un don de la puissance divine qui cesse d'être une réalité infiniment différente de nous, souverainement libre de nous dispenser sa grâce. Si le salut est fusion en un Absolu impersonnel, il ne peut être le but de l'homme, *puruṣa-artha*, puisque cette fusion détruit la conscience personnelle et la conscience même du salut.[1] La *bhakti*, la dévotion qui nous met dès ce monde en relation avec le Seigneur dont nous parlent les textes sacrés n'a plus d'autre sens que de se nier elle-même en l'expérience ultime. Les advaitin essaient certes de maintenir les valeurs de dévotion, *bhakti*, et de grâce, *prasāda*, mais ils ne peuvent leur donner qu'un statut de vérité provisoire : les textes qui en parlent, *bheda-śruti*, "textes de différence" n'enseignent pas la vraie nature du Brahman ni la vraie relation du sujet à Dieu. Ils nous parlent d'un Etre personnel pourvu de qualités infinies, *saguṇa*, d'un Seigneur du monde, *Īśvara*, capable de compassion pour ses dévots, mais toutes ces images doivent être dépassées : l'absolu est *nirguṇa*, sans qualités, étant absolument simple, d'une simplicité que ni la parole ni la pensée ne peuvent saisir, que le Veda lui-même ne peut exprimer sinon en formules négatives. L'expérience ultime nous fera comprendre que le Dieu *saguṇa* n'était qu'une approximation de l'Etre pur. L'expérience de l'amour, que ce soit celle de notre attachement à Dieu ou celle de la grâce divine n'a pas valeur de vérité absolue.

Une forte conviction religieuse apparaît certes dans les discussions par lesquelles Madhva rejette de telles conclusions : un Dieu qui doit être dépassé n'est pas Dieu, si la *bhakti* et la grâce sont éliminées du niveau suprême elles ne sont rien, et la vie spirituelle qui les prendrait comme "degrés inférieurs" n'aurait aucun sens sinon de s'abuser elle-même. Mais c'est sur le plan philosophique qu'il porte le débat, contestant sous tous ses aspects et dans toutes ses conséquences le postulat autour duquel s'organise la pensée advaita, la conception même de vérité provisoire.[2] Il s'attache à montrer que la vérité ne com-

[1] G. T. N., II. 18. (p. 6b) *yadānyaṃ na vijānāti nātmānaṃ neśvaraṃ tathā/ puruṣārthatā kutas tu syāt tadabhāvāya ko yatet/*"Puisque l'on n'y connaît rien d'autre, ni soi-même ni le Seigneur, comment ceci pourrait-il être le but de l'homme : qui s'efforcerait à la négation de son but ?"

[2] Le caractère extrêmement allusif du style de Madhva rend difficile l'identification des doctrines qu'il discute. Il ne cite pas les textes advaita mais les intègre dans une discussion serrée, dans laquelle il reprend les termes de son

porte pas de degrés: si le Veda est vrai, il l'est totalement et aucun de ses enseignements n'est aboli par une expérience ineffable. De plus, si nous pouvons connaître avec certitude le monde de la multiplicité dans lequel nous nous trouvons, aucune parole de l'Ecriture n'a pouvoir pour nous enseigner que cette multiplicité est illusoire. L'exégèse des textes et la critique de la connaissance se prêtent un mutuel appui : montrer que nous connaissons vraiment un monde réel, c'est montrer aussi que ce monde est différent de Dieu; montrer que nous sommes capables de connaissances vraies, c'est montrer que nous nous saisissons aussi nous-même en toute vérité dans la conscience de notre existence individuelle. Les *bheda-śruti* sont vraies et confirmées par notre expérience du vrai : il faut les prendre dans toutes leurs implications et affirmer la "différence absolue" entre Dieu et le monde, comme entre Dieu et nous-même. La véritable philosophie est dualiste, *dvaita*,[1] par opposition à toutes les formes de non-dualisme. En un monde réel et réellement différent de Dieu, la multiplicité n'est pas une illusion : Madhva présente sa doctrine comme celle du *pañca-bheda*,[2] de la quintuple différence, différence de Dieu et de la matière, de Dieu et des sujets individuels, différence de ces sujets et de la matière, différence des sujets entre eux, différence des objets entre eux.

Comme il n'y a pas de degrés de vérité il n'y a pas de degrés d'être. La matière et les sujets spirituels existent de toute éternité et leur existence est aussi vraie que celle de Dieu. Cependant leur mode d'existence est radicale-

---

adversaire en les retournant contre lui. B. N. K. Sharma en son *Hist. Dv. Sch.* donne, dans son compte-rendu détaillé des œuvres de Madhva, plusieurs indications précieuses sur les doctrines mises en cause. L'on y relève les noms Śrīharṣa, Ānandabodha, Vimuktātman, Sarvajñamunin, Prakāśātman. Il nous semble qu'il faut y ajouter Citsukha : son raisonnement visant à prouver que le monde n'est ni être ni non-être ("s'il existait il ne serait pas annulé, s'il n'existait pas il n'apparaîtrait pas" *Tattva-pradīpikā*) est discuté dans l'A.V. (cf. IIe partie ch. 3). B. N. K. Sharma place les dates de Citsukha entre 1220 et 1287 (*ibid.* I, pp. 326). L'A.V. est d'après le M.V. la dernière œuvre de Madhva.

[1] G.T.N., II. 18 (p. 7 b) *viṣṇoḥ prajñāmitaṃ yasmād dvaitaṃ na bhrānti-kalpitam*/ "Parce que la dualité est connue comme vraie par la pensée de Viṣṇu, elle n'est pas forgée par l'illusion"; de même V.T.V., par. 328.

[2] G.T.N., *ibid.*; V.T.V., par. 325 et 340; A.V., I. 4, 114-5; Ch. U. Bh., II. 21, etc. L'énoncé de la quintuple différence s'accompagne souvent d'une explication "étymologique" du mot *prapañca* qui signifie l'univers développé : Madhva dit que ce terme indique, "au sens premier" le *pañca-bheda* : *prakṛṣṭaḥ pañcavidho bhedaḥ prapañcaḥ*/"le *prapañca* est éminemment constitué (*pra*) comme une quintuple (*pañca*) différence" (V.T.V., par. 325).

ment différent de celui de la Personne divine : celle-ci est seule *svatantra* "dépendante de soi"; tous les autres êtres, matériels ou spirituels, finis ou infinis, éternels ou temporaires, dépendent totalement d'elle. Toute causalité dérive de l'unique cause, toute liberté de la souveraine liberté. La relation de Dieu au monde est une relation de grâce. Madhva pousse en leurs extrêmes conséquences les paroles des textes disant que le salut est fruit du don divin : celui-ci ne se manifeste pas seulement dans la réalisation de notre destinée spirituelle, il est cause de notre nature elle-même, car le Seigneur "donne" à tous les êtres d'être ce qu'ils sont et même les réalités éternelles ne sont telles que par sa volonté éternelle.[1] Loin que la notion de grâce appartienne au domaine des vérités inférieures, elle exprime la nature de Dieu et de notre relation à lui. La *bhakti* est connaissance de cette relation, adhésion à notre dépendance essentielle : le salut ne la fera pas disparaître mais la manifestera pleinement.[2]

L'originalité d'une telle position par rapport à l'ensemble de la pensée vedānta ne peut manquer d'apparaître. Sans doute recueille-t-elle l'héritage du mouvement de la *bhakti* dont Rāmānuja s'était déjà fait l'interprète. L'accent mis par les *bhakta* sur la relation d'amour et de grâce entre l'âme et Dieu conduisait à une conception personnaliste du sujet fini comme de l'Etre infini. Reconnaître la réalité multiple des êtres spirituels et la diversité de leurs relations à la personne divine, permettait de dépasser l'antinomie posée par l'advaita et de penser que la pluralité du réel ne contredisait pas nécessairement l'unité de l'absolu. L'univers n'était plus tenu pour une illusion vide de sens mais pour la manifestation du jeu divin, lieu de la recontre de Dieu et de l'âme, champ d'action de la grâce divine qui purifie les êtres pour les attirer à elle. Rāmānuja et son école ont critiqué avant Madhva le non-dualisme de Śaṅkara. Bien qu'héritier de la même tradition, bien qu'utilisant nombre d'arguments anti-advaitin analogues à ceux des râmânoujiens, Madhva ne se situe à aucun moment dans la continuité de leur lignée philosophique. Il avait certainement rencontré des râmânoujiens en son premier voyage qui le conduisit dans tous les lieux saints du Sud de l'Inde.[3] Il ne semble pourtant pas tenir compte de leur doctrine, ne la discutant pas directement. Quelques rares allusions confirment qu'il la connaissait cependant.[4] Un tel silence ne peut être pris pour une approbation tacite

---

[1] Cf. IIIe part. ch. 3 et 4.

[2] Cf. IIIe part. ch. 5.

[2] M.V., V. 47, mentionne Śrīraṅgam.

[4] Cf. S. N. Das Gupta, *Hist. Ind. Phil.* IV, pp. 94 ss.
L'une de ces allusions est signalée par B. N. K. Sharma, *Madhva's Teachings*

car il est certain que la position de Madhva diffère de celle de Rāmānuja sur un point essentiel que ne manqueront pas de signaler ses disciples, celui de la relation du monde à Dieu. Rāmānuja pense que le monde est réel, que les sujets spirituels possèdent une individualité réelle, mais il conserve la relation de non-dualité entre l'univers multiple et la Personne divine. Le monde est conçu comme le corps de Dieu, la réalité totale est un "ensemble qualifié", un tout organique, *viśiṣṭa*, unifié de l'intérieur par la réalité divine. La doctrine, nommée *viśiṣṭa-advaita*, "non-dualisme du tout qualifié" est donc, malgré des modifications essentielles, une forme de non-dualisme. Or Madhva rejette tout non-dualisme comme atteinte à la transcendance divine. Peut-être à ses yeux la position de Rāmānuja ne différait-elle pas substantiellement de celle de Bhāskara,[1] le philosophe vedāntin connu comme *bheda-abheda-vādin*, enseignant que le monde est à la fois différent et non-différent du Brahman. Madhva objecte à Bhāskara que sa doctrine conduit au panthéisme, et sans doute pense-t-il la même chose de celle de Rāmānuja, qui effectivement rencontre une certaine difficulté à se prémunir des mêmes conséquences.[2]

Il n'y a de salut que dans la doctrine de la différence absolue, elle seule permet de poser la réalité du monde et d'affirmer la transcendance de Dieu. Toute identité ontologique établissant une continuité entre la substance divine et celle de l'univers entraîne Dieu dans le devenir, le perd dans le monde. Madhva abandonne résolument la conception commune à tous les auteurs vedāntin selon laquelle le Brahman serait *upādāna-kāraṇa*, cause matérielle de toute existence. A sa manière dichotomique Madhva pose très clairement le problème : ou bien vous perdez la transcendance divine ou bien vous perdez la réalité du monde, fait-il remarquer aux advaitin, opposant les uns aux autres les non-dualistes réalistes de l'école de Bhāskara et les non-dualistes illusionnistes de celle de Śaṅkara.[3] Il n'y a pas de moyen terme quelles que soient les nuances introduites par Rāmānuja. La seule solution est de dire que Dieu est cause efficiente, *nimitta-*

---

p. 131, elle porte sur l'interprétation des cinq *kośa* de la *Taittirīya Upaniṣad* II. 2-5.

Une autre apparaît dans la discussion des motifs de la création : Madhva rejette l'idée de Rāmānuja selon laquelle Dieu créerait pour le plaisir de déployer son activité de jeu. Cf. IIIe part. ch. 5.

[1] Contemporain de Śaṅkara ou peut-être légèrement postérieur à lui.

[2] Rāmānuja quant à lui refuse les solutions de Bhāskara et de Yādava-prakāśa et tient la notion de *bheda-abheda* pour contradictoire. Cf. O. Lacombe, *Abs. Ved.* ch. II.

[3] Cf. IIIe part. ch. 4.

kāraṇa, et d'affirmer qu'une telle cause est radicalement distincte de ses effets. Elle les produit sans se modifier elle-même, sans s'engager dans le devenir par "transformation réelle" non plus que par "transformation illusoire".

Une telle position a-t-elle eu des antécédents à l'intérieur du Vedānta ? Madhva ne s'y réfère en aucun cas. B. N. K. Sharma cite un texte de Rāmānuja[1] faisant allusion à des partisans de la "différence absolue" entre les sujets et le Brahman.[2] De même un texte de Bhāskara parle de ceux qui pensent que les âmes délivrées existent "de façon séparée".[3] L'on connaît aussi un texte de Śaṅkara évoquant la doctrine selon laquelle l'essence de l'âme a une réalité "en vérité absolue" et précisant que cette position n'est pas seulement tenue par des écoles non-orthodoxes mais par "quelques-uns des nôtres".[4] Mais ces brèves indications ne permettent pas de situer une école vedānta de pensée dualiste avec quelque précision.[5]

Faut-il chercher les influences subies par Madhva hors du champ du Vedānta ? L'affirmation que Dieu est cause efficiente se trouve en effet dans le système du nyāya-vaiśeṣika : mais les objections faites par Madhva à ce système montrent que sa conception de la causalité divine est différente de la sienne. Le Seigneur, *Īśvara*, des vaiśeṣika organise le monde avec la coopération de causes indépendantes, le temps, *kāla*, et le principe invisible, *adṛṣṭa*, qui régit la rétribution morale des actions. Madhva admet lui aussi que Dieu se sert de causes éternelles, mais il insiste sur le fait que ces causes tirent leur pouvoir de la seule volonté divine : c'est Dieu qui donne aux causes éternelles d'être les instruments de son action, et l'*adṛṣṭa* n'a aucune efficacité par lui-même. De plus la vision discontinuiste des vaiśeṣika est foncièrement opposée à celle de Madhva, et celui-ci critique comme les autres vedāntin l'atomisme de leur école. S'il admet l'existence d'une matière, *prakṛti*, sur laquelle s'exerce l'action

---

[1] B. N. K. Sharma, *Catus-sūtrī-bh.*, p. xxv.

[2] *ibid. Śrī Bhāṣya*, p. 563 (Benares 1883).

[3] *ibid. Bhāskara Bhāṣya*, IV. 4. 17.

[4] S. N. Das Gupta, *Hist. Ind. Phil.* II, p. 205 (Śaṅkara, B.S. Bh., I. 3. 19).

[5] Le M.V. dit que Madhva a lu avant d'écrire son B.S. Bh. 21 commentaires dont la liste est donnée par la *Bhāva-prakāśikā*: Bharatīvijaya, Saccidānanda, Brahmaghoṣa, Śatānanda, Udvarta, Vijaya, Rudrabhaṭṭa, Vāmana, Yādava-prakāśa, Rāmānuja, Bhartṛprapañca, Draviḍa, Brahmadatta, Bhāskara, Piśāca, Vṛttikāra, Vijayabhaṭṭa, Viṣṇukrānta, Vādīndra, Mādhavadāsa, et Śaṅkara. (IX. 12). Trois seulement de ces commentaires nous sont connus, ceux de Śaṅkara, Bhāskara et Rāmānuja. (Cf. *Catus-sūtrī-bhāṣya* de B. N. K. Sharma pp. i et ii).

de Dieu, celle-ci lui apparaît comme une étoffe continue dont les transformations font surgir progressivement les éléments du monde, puis par le jeu de leurs combinaisons, la diversité des êtres.

Le système du sāṅkhya est foncièrement dualiste, admettant l'existence éternelle de la *prakṛti*, mais son dualisme est exactement inverse de celui de Madhva. En face de la matière seule active, les principes spirituels, *puruṣa*, sont de simples spectateurs. L'une des formes du sāṅkhya reconnaît un *Puruṣa* suprême mais celui-ci est absolument inactif, monade "isolée" sans action sur le monde. Madhva critique vivement de telles conceptions : la matière est absolument inerte et toute causalité vient de l'unique Cause. Cependant il reconnaît l'existence d'un "vrai sāṅkhya" faisant allusion au sāṅkhya dont parle la *Bhagavad-gītā*. C'est sans doute de ce côté qu'il faut chercher les sources du dualisme mādhva. Aussi bien les épopées que les *Purāṇa* présentent en effet une philosophie connue sous le nom de "sāṅkhya épique", beaucoup moins systématisée que celle du sāṅkhya dit "classique". Celle-ci reconnaît l'existence de la *prakṛti*, dont elle décrit l'évolution à partir des éléments primordiaux, mais elle affirme en même temps un Dieu personnel et agissant, de qui dépendent la manifestation, la conservation et la résorption du monde, de périodes cosmiques en périodes cosmiques. En de tels textes, Madhva trouve de nombreuses références à l'appui de sa doctrine, et le *Bhāgavata-purāṇa* en particulier lui fournit un texte qu'il cite avec prédilection : "la substance, l'action, le temps, la nature propre comme aussi le sujet spirituel existent par sa faveur, cessent d'exister s'il se détourne d'eux".[1] Ce serait beaucoup dire que d'affirmer qu'un dualisme radical existe en toutes lettres dans le sāṅkhya dit "épique" : Madhva a fort à faire, en commentant le *Bhāgavata-purāṇa* lui-même, pour interpréter en son sens des textes qui souvent ont une forte tendance moniste.[2] La *prakṛti* n'y apparaît pas comme une réalité foncièrement distincte de Dieu, mais comme une émanation de son pouvoir, une forme de sa *Śakti*. Madhva est ainsi amené à distinguer constamment entre les divers sens du mot *prakṛti* : la *prakṛti* matérielle, *jaḍā prakṛti*, la *prakṛti* spirituelle, *cetanā prakṛti*, qui est la déesse Lakṣmī, et cette "*prakṛti* spirituelle", l'épouse de Viṣṇu, appelée aussi *Śakti*, doit être distinguée de la *Śakti* divine, car la déesse Lakṣmī si haute soit-elle, est, comme tous les autres êtres, absolument dépendante et infiniment inférieure à Dieu. Il applique la même exégèse aux textes du pāñcarātra qui lui fournissent des autorités analogues en exaltant, plus encore semble-t-il que les *Purāṇa*, la Śakti divine, comme tendent à le faire tous les textes tantriques.

---

[1] *Bhāgavata-purāṇa*, II. 10.12. (Cf. IIIe part. ch. 4 et 5).
[2] B. N. K. Sharma, *Hist.Dv. Sch.* I, p. 170.

Mais de telles autorités, si nombreuses soient-elles, ne suffisent pas en face de textes comme ceux des *Upaniṣad* qui font partie de la Śruti, révélation éternelle et incontestable, alors que les textes épiques ou pouraniques de la Smṛti, tout attribués qu'ils sont à des Avatāra, ont eu une origine temporelle et ont été l'objet d'une transmission au cours de laquelle des éléments étrangers ont pu s'introduire. Madhva le sait mieux que quiconque, qui insiste sur le fait que le *Mahābhārata* lui-même a été profondément altéré. En un passage étonnant de modernisme il nous dit qu'il en a personnellement examiné diverses versions existant en des régions différentes: "Parfois l'on a interpolé des vers, parfois l'on en a supprimé, ou on les a intervertis ou altérés par négligence".[1] Madhva pense sans doute la même chose du *Rāmāyaṇa*, car le donnant comme autorité il précise qu'il parle du *Mūla-Rāmāyaṇa*, du *Rāmāyaṇa* originel.[2] Nous avons vu la recherche du vrai texte du *Bhāgavata-purāṇa* racontée par le *Madhva-vijaya*. Il faut donc fonder solidement le dualisme sur les textes des *Upaniṣad*: Madhva s'emploie à le faire avec constance. Il recherche les passages parlant de différence entre le Brahman et le sujet individuel. Il en trouve certes depuis le beau texte de la *Muṇḍaka-Upaniṣad*, décrivant les "deux oiseaux aux belles plumes, amis sur le même arbre. ."[3], jusqu'aux passages qui parlent de la grâce divine dans la *Kaṭha-Upaniṣad*: "c'est par celui qu'Il choisit, qu'Il peut être atteint, à lui cet Ātman découvre sa forme."[4] Mais il faut montrer aussi que ces "textes de différence" ne sont pas abolis par la vérité dite supérieure des textes monistes. La réfutation du sens obvie de ces derniers est certes une tâche difficile qui tient une place considérable dans les commentaires de Madhva. Il y revient sans cesse dans ses ouvrages indépendants. L'on ne peut qu'admirer la force de sa conviction, sa volonté de parfaite orthodoxie et l'ingéniosité d'une pensée trop originale pour le contexte dans lequel elle veut s'insérer, mais il est difficile d'être convaincu par son exégèse. Certains textes non-dualistes sont interprétés comme s'appliquant à la simplicité interne de la substance divine, tels les mots "il n'y a pas ici de pluralité", ou au caractère incomparable de sa perfection: "Il est l'un sans second" c'est-à-dire sans aucun qui lui soit égal ou semblable. Les textes parlant de l'illusion, Māyā, parlent en réalité de la Śakti divine. Plus difficile est l'interprétation des formules "je suis Brahman", "tu es Cela": la

---

[1] M. T. N., II. 3 (p. 7a) *kvacid granthān prakṣipanti kvacid antaritān api/ kuryuḥ kvacicca vyatyāsaṃ pramādāt kvacid anyathā/*et II. 5 (p. 7b) *deśe deśe tathā granthān dṛṣṭvā caiva pṛthagvidhān/*

[2] par exemple B. S. Bh., I. 1. 3.

[3] Mu. U., III. 1. 1.

[4] Ka. U., II. 22; Mu. U., III. 2.3.

première est comprise comme énonçant trois noms de Dieu, la seconde est interprétée de diverses manières: elle peut signifier "tu es sien", mais elle peut aussi s'interpréter négativement en décomposant le texte *sa ātmā tat tvam asi* en *sa ātmā-atat tvam asi* "cet Ātman tu n'es pas lui".[1] L'on peut s'étonner d'une pluralité d'explications données pour un même texte, mais ceci correspond à la conception selon laquelle le Veda contient en réalité une infinité de sens: chacune des syllabes qui le composent peut avoir valeur de signification par elle seule, il est donc loisible de diviser de façon différente un même mot ou un même groupe de mots.[2]

Mais Madhva ne se contente pas de l'appui des textes utilisés par tous les vedāntin. Un des traits assez déconcertants de son œuvre est le fait qu'il cite un nombre considérable de Śruti inconnues qui, à de rares exceptions près, ne sont utilisées par aucun auteur antérieur ni postérieur à lui, pas même à l'intérieur de son école. Appaya-dīkṣita au XVIe siècle fut le premier à lancer contre Madhva l'accusation d'avoir forgé ses sources et Vijayīndra-tīrtha, en réponse, a recueilli les passages dans lesquels Śaṅkara et Rāmānuja donnent des citations de Śruti devenues introuvables.[3] Il reste que le nombre de telles citations données par Madhva est immense. Les noms des textes nous apportent peu de lumière par eux-mêmes, mais en comparant la liste des Śruti nommées par Madhva et celle des Saṃhitā du pāñcarātra[4] l'on s'aperçoit qu'un certain nombre des Śruti de Madhva portent le même nom que ces Saṃhitā.[5] Comme ces dernières nous sont, elles aussi, le plus souvent inconnues, il est impossible de savoir s'il s'agit du même texte. Il n'est pas inconcevable que Madhva ait qualifié de Śruti des textes pāñcarātra, puisque, nous l'avons vu, il tient qu'à l'origine le Veda et le Pañcarātra ne faisaient qu'un. Il est possible aussi qu'il ait trouvé dans le milieu des pāñcarātra des textes qualifiés par eux de Śruti, qui auraient été composés dans leur groupe pour donner plus de poids à leurs propres écritures. En fait ces textes apparaissent parfois assez récents: l'on y trouve à l'occasion une controverse

---

[1] par exemple dans V.T.V., par. 169.
[2] Cf. IIIe part. ch. 3.
[3] B. N. K. Sharma, *Catus-sūtrī-bh.* p. xxvii et *Hist.Dv. Sch.* II, p. 178.
[4] dans O. Schrader, *Intr. to Pañcarātra*, pp. 6-11.
[5] Une liste des œuvres citées par Madhva est donnée par B. N. K. Sharma, *Hist.Dv. Sch.* I, pp. 354-357. Elle n'est pas complète. Nous y relevons *Aruṇī Śruti* (Sch. n° 15, *Aruṇa Saṃhitā*), *Pārāśaryāyana Ś.* (Sch. n° 114 *Pārāśarya S.*), *Nārāyaṇa Ś.* (Sch. n° 92 *Nārāyaṇa Śruti* et n° 93 *Nārāyaṇa Saṃhitā*), *Parama Ś.* (Sch. n° 108 *Parama S.*), *Mūla Ś.* (Sch. n° 124 *Mūla S.*), *Vāruṇa Ś* (Sch. n° 147 *Vāruṇa* S.), *Śāṇḍilya Ś.* (Sch. n° 252 *Śāṇḍilya S.*)

dirigée contre l'interprétation non-dualiste des *mahā-vākya*. Il peut paraître étrange que des textes dits de Śruti citent d'autres Śruti puisque les uns et les autres font partie du même Veda éternel. Madhva a réponse à ce problème: il nous dit en un passage de l'*Anuvyākhyāna* que les systèmes philosophiques sont eux aussi éternels.[1] Dans cette perspective, une *Upaniṣad* pourrait donc réfuter comme par avance les interprétations erronées d'une autre *Upaniṣad*. Ce que nous savons par ailleurs de sa volonté d'orthodoxie, de son respect du Veda, rendent une fraude peu vraisemblable. Nous savons aussi qu'il a beaucoup voyagé, recherché des textes, comparé des manuscrits. Sa bibliothèque devait être considérable et comporter des documents de valeur puisque ses adversaires ont cherché à la lui enlever pour le réduire au silence. Il semble avoir possédé une mémoire remarquable et avoir ébloui ses contradicteurs par l'abondance des références qu'il citait: ses œuvres en témoignent, qui ne se présentent le plus souvent que comme une texture de citations desquelles se dégage par implication la ligne de son argumentation. Cet infatiguable lutteur a-t-il voulu en même temps fournir à ses disciples les armes de leurs futurs combats? Il faut remarquer qu'il cite de longs extraits des Śruti "inconnues" et qu'il donne le plus souvent le nom du texte, alors qu'il se contente de quelques mots pour les Śruti courantes, sans faire référence à leur nom. S'il avait forgé ses sources il aurait été plus habile.

Certaines de ces Śruti n'apportent pas de notions différentes de celles que l'on trouve dans les *Purāṇa* ou les textes pāñcarātra connus. La grandeur de Viṣṇu, le caractère merveilleux de ses manifestations en ce monde, ou de ses cinq formes divines, *vyūha*, la puissance de sa grâce et les joies de l'état de délivrance sont le fond commun de toute cette littérature. Mais parler de la grandeur de Dieu et de l'impuissance de l'âme, maintenir entre le Seigneur et ses élus la distance nécessaire à l'amour, ne suffisent pas à faire une doctrine radicalement dualiste. Rāmānuja avait puisé à des sources analogues et n'avait pas conclu à la différence absolue. Mais Madhva trouve également en ces mêmes Śruti des textes qui appuient sans conteste son dualisme. La *Paiṅgi-śruti* affirme solennellement: "Le Sujet (suprême) est réel, le sujet individuel est réel, la différence est le vrai, la différence est le vrai, la différence est le vrai".[2] La *Parama-śruti*

---

[1] A.V., II. 2. 3 [1] (p. 22a) *anādikālato vṛttāḥ samayā hi pravāhataḥ |na cocchedo'sti kasyāpi samayasya|* "Les systèmes existent en effet depuis un temps sans commencement, de façon continuelle, et aucun d'eux n'est jamais détruit".

[2] B. S. Bh., I. 2. 12 (p. 11a) (Le même texte est cité sans que son nom soit donné à V.T.V., par. 273) : *satya ātmā satyo jīvaḥ satyaṃ bhidā satyaṃ bhidā satyaṃ bhidā|*

énonce le *pañca-bheda*, la quintuple différence, et dans le même passage réinterprète le texte des *Kārikā* de la *Māṇḍūkya-upaniṣad* disant que la dualité n'existe pas.[1] La *Bhāllaveya-śruti* dit que l'on nomme le Seigneur *prakṛti* parce qu'il "entre dans la *prakṛti*", alors qu'il est autre que celle-ci.[2] La *Nārāyaṇa-śruti* déclare que les Veda enseignent la "différence entre Hari et tout le reste" et que telle est la signification des textes *neti neti* "pas ainsi, pas ainsi", qui désignent le Brahman par négation.[3]

Ces traces de controverses anti-advaita, poussées jusqu'à l'affirmation d'un dualisme radical présentent un milieu de pensée très proche de celui de Madhva. Il se serait développé en atmosphère pāñcarātra, favorable à toute exégèse affirmant l'unique suprématie de Viṣṇu. De fait la *Bhāllaveya-śruti* cite le *Pañcarātra*[4] parmi les textes orthodoxes. Un indice supplémentaire nous semble être donné par les principes d'exégèse employés par ces Śruti: nous y trouvons en effet l'utilisation fréquente de la doctrine selon laquelle tout le Veda désigne Viṣṇu, non seulement par le sens de ses phrases mais par celui de chacune de ses syllabes, *varṇa*. Cette conception mystique des sons paraît en accord avec le caractère ritualiste du pāñcarātra: les invocations rituelles chargent de sens des syllabes isolées, et ce sens est directement référé à Viṣṇu, objet du culte.

Mais il y a plus. Ce mouvement de pensée ne s'est pas seulement donné des autorités scripturaires, il s'est aussi constitué une base épistémologique. Nous possédons par Madhva des extraits nombreux et parfois étendus d'un traité de logique, qu'il attribue à Vyāsa et nomme le *Brahma-tarka*. Les citations sont assez complètes pour que C.R.Krishna Rao ait eu l'idée de reconstituer grâce à elles le schéma d'un traité compréhensif traitant des principales catégories logiques et des divisions du réel.[5] L'ouvrage tel qu'il apparaît en cette synthèse coordonne des éléments tout à fait analogues à ceux dont Madhva fait état. Il se réfère explicitement en plusieurs endroits à l'autorité du *Pañcarātra*[6]

---

[1] V.T.V., par. 340. Le même texte fait allusion à l'explication du mot *prapañca* : *prapañco bhedapañcakaḥ|*

[2] B. S. Bh., I. 4. 27.

[3] V.T.V., par. 265. (Cette *Nārāyaṇa-Śruti* n'est ni la *Nārāyaṇa-Upaniṣad* ni la *Mahānārāyaṇa-U.* que nous connaissons).

[4] B. S. Bh., III. 3. 5.

[5] C. R. Krishna Rao, *Madhva and Brahma Tarka*, Uḍipi, 1960.

[6] B.T., par. 1; 94; 113. Le texte parle également des vrais *bhāgavata*, qui connaissent le *sarvottamatva* de Viṣṇu, par. 89 (Cf. note 1, p. 15).

et il fait allusion à la "quintuple différence"[1] en des termes semblables à ceux de la *Parama-śruti*. Une des intentions majeures du texte est de montrer la différence absolue du sujet individuel et du Seigneur[2] de qui dépendent toutes les réalités et qui est qualifié de *svatantra*,[3] terme qui tient une place essentielle dans la pensée de Madhva, et qui figure également dans une citation de la "*Parama-upaniṣad*"[4] identique sans doute à la *Parama-śruti*. Il donne une grande place, en conséquence à la hiérarchie des deva, au *tāratamya*[5] dont Madhva fait également une des notions centrales de sa théologie. L'ordre des dieux et des élus est déterminé selon leur capacité, *yogyatā*,[6] et ils sont dits recevoir leur lumière de connaissance, par reflet du suprême Seigneur, selon la gradation de ces capacités.[7] Les mêmes idées se trouveront développées par Madhva et appliquées à la nature de tous les êtres spirituels qui seront conçus par lui comme des reflets "séparés" du Seigneur, doués chacun d'une capacité propre qui détermine éternellement sa destinée. La théorie de Madhva selon laquelle les hommes sont de trois sortes, les uns destinés au salut, les autres à la damnation éternelle, d'autres enfin voués à demeurer éternellement dans le cycle des renaissances, semble être la systématisation de la vision hiérarchique appliquée d'abord aux dieux par le *Brahma-tarka*.[8]

---

[1] B.T., par. 92. La même définition du *prapañca* est donnée : *pañcabhedaḥ prapañcakaḥ*/

[2] B.T., par. 90.

[3] B.T., par. 90 et 99.

[4] V.T.V., par. 301 et 454.

[5] B.T., par. 62; 86; 88; 90. C'est dans ce texte que Madhva semble avoir puisé sa doctrine concernant Vāyu : celui-ci est dit le plus haut des *deva*, mais bien des textes disent que le premier-né des dieux est Brahmadeva, l'organisateur du monde. Le B.T. donne la solution que reprend Madhva : Brahmadeva est le plus haut des dieux mais Vāyu lui succède immédiatement, atteignant le rang de Brahmadeva au *kalpa* suivant. Vāyu est l'intermédiaire par lequel on peut atteindre Hari. (B.T., par. 63; 97; 102;104; 150). Il en résulte que les mādhva pensent que leur maître sera le Brahmadeva du futur *kalpa*. Cf. M.V., IV. 32.

[6] B.T., par. 107; 108; 111; 121; 151.

[7] B.T., par. 64.

[8] Le texte du paragraphe 22 applique cependant la notion de *yogyatā* aux humains, ce qui comporte en germe l'idée de prédestination dont Madhva développe toutes les conséquences de façon systématique; de même au par. 75, mais en parlant simplement de la *yogyatā* qui qualifie pour une "bonne naissance".

Mais le *Brahma-tarka* n'est pas seulement un traité de l'ordre du monde spirituel, il est aussi, comme son nom l'indique, un traité de logique. Il vise à établir la vérité de la différence, *bheda*, à montrer que la pluralité est réelle. La polémique anti-advaita apparaît en plusieurs endroits, et une allusion précise permet de dire que le texte est récent. Il fait en effet allusion à une formule célèbre de l'auteur advaitin Vimuktātman "l'irrationalité de l'illusion n'est pas une injure, *dūṣaṇa*, mais une parure, *bhūṣaṇa*.."[1] pour notre système. Le *Brahma-tarka* déclare: "si l'illusion est une parure, *bhūṣaṇa*, l'absence de preuve logique, *yukti*, est la plus grande des injures, *atidūṣaṇa*."[2] La citation provient de *l'Iṣṭa-siddhi* qui est considéré comme un ouvrage du début du treizième siècle.[3] Madhva fait de fréquentes allusions à cette même formule et le *Madhva-vijaya* nous apprend que *l'Iṣṭa-siddhi* est le premier texte qu'ait essayé de lui enseigner Acyutaprekṣa.[4] Le *Brahma-tarka* se trouve ainsi être un texte récent, peut-être contemporain de Madhva: il est assez extraordinaire que celui-ci l'ait présenté pour une œuvre de Vyāsa, comme il l'affirme dans l'*Anuvyākhyāna*. Le soupçon déjà évoqué à propos des Śruti inconnues risque fort de renaître ici. Dans son introduction au *Brahma-tarka*,[5] C.R.Krishna Rao donne deux faits qui montreraient que le texte était connu de deux des tout premiers commentateurs de Madhva. Padmanābha-tīrtha dans la *Sannyāya-ratnāvalī* commente un passage de l'*Anuvyākhyāna* dans lequel sont donnés en continuité cinq *śloka* appartenant, dit Madhva, à la *Bhāllavaśākhā* et au *Brahma-tarka*: Padmanābha-tīrtha divise les deux textes. Par ailleurs, Trivikrama-tīrtha donnerait une citation indépendante du même *Brahma-tarka*.[6] Aucun des faits n'est décisif. Le premier commentateur peut avoir divisé les deux textes pour de simples raisons de vraisemblance, et l'un et l'autre pouvaient se souvenir d'un passage auquel Madhva s'était référé au cours de son enseignement.

Mais l'intérêt particulier du *Brahma-tarka* par rapport aux autres autorités

---

[1] *Iṣṭa-siddhi* I, 140 (G.O.S.) : *durghaṭatvam avidyāyā bhūṣaṇaṃ na tu dūṣaṇam*/ cf. Ie part. ch. 3.

[2] B.T., par. 5.

[3] D'après S. N. Das Gupta, *Hist. Ind. Phil.* II, p. 198. Mais B. N. K. Sharma suit l'opinion de M. Hiriyanna qui donne les dates limites 850-1050 (*Hist. Dv. Sch.* I, p. 87, note 2).

[4] M.V., IV. 11.

[5] C. R. K. Rao ne signale pas le problème posé par l'allusion à l'*Iṣṭa-siddhi* contenue dans le B.T. La réponse orthodoxe reste celle qui m'a été faite : les systèmes erronés sont sans commencement. (Cf. plus haut, note 1, p. 25).

[6] *Madhva and Brahma Tarka*, p. 96.

citées par Madhva, consiste dans un apport positif capital. Il introduit en effet la notion de *viśeṣa*, de spécification, au sens même où elle sera une des pièces maîtresses du système de Madhva. Il ne se tient pas en effet seulement aux affirmations selon lesquelles Dieu étant *saguṇa*, pourvu de qualités, doit être dit également *saviśeṣa*, spécifié, unissant en lui la simplicité absolue et la multiplicité des aspects que lui prêtent les textes. Cette idée est commune à toutes les affirmations théistes et elle est aussi bien à la base du système de Rāmānuja que de celui de Madhva. Le *viśeṣa*, tel que le conçoit le *Brahma-tarka*, est un pouvoir de spécification par lequel les êtres finis, aussi bien que l'Etre suprême, sont des touts séparés existant dans leur cohésion propre, supportant sans se diviser d'eux-mêmes la multiplicité de leurs attributs. Les expressions par lesquelles le *Brahma-tarka* caractérise le *viśeṣa* sont celles-là mêmes que Madhva reprendra constamment:[1] le *viśeṣa* existe dans les réalités "non-divisées", les substances concrètes possédant leur cohésion, il ne se distingue pas de l'essence propre de la chose et ne lui est pas uni par une autre spécification; il est le noyau au delà duquel l'on ne remonte pas, "se supportant lui-même" et supportant tous les autres *viśeṣa*, toutes les autres spécifications de la substance. La notion de *viśeṣa* permet de résoudre les antinomies du multiple[2]: lorsque les advaitin demandent si la "différence" d'une chose par rapport à une autre est, ou non, différente de son support, Madhva répond que cette différence est à la fois la nature même de la chose et un *viśeṣa* de celle-ci. La réponse se trouve déjà dans le *Brahma-tarka*.[3]

Ainsi le *viśeṣa*, d'abord conçu comme pouvoir de cohésion de la Personne divine[4], se trouve posé comme hors de celle-ci, assurant la cohésion des réalités multiples, leur permettant de coexister dans un univers pluraliste. La tendance à "réaliser" le *viśeṣa* existait-elle déjà à l'intérieur de l'école pāñcaratra? Une réflexion de Śaṅkara le donne à penser: il critique en effet les auteurs pāñcarātra

---

[1] B.T., par. 4; 14; 146.

[2] Cf. IIe part. ch. 3 et 4.

[3] B.T., par. 146.

[4] C'est la fonction sous laquelle les citations du B.T. présentent souvent la notion de *viśeṣa*. (Par. 4; 21; 26; 28; 93). Dans le V.T.V., par. 457, Madhva cite un texte de la *Paramopaniṣad* qui parle du *viśeṣa* en ce sens seul, pour rendre compte de l'unité de la Personne divine. Le mot de *svanirvāhakatva*, "le fait de se supporter soi-même" n'est pas employé, mais l'idée est présente : *svarūpe 'pi viśeṣo'sti svarūpatvavad eva tu*/ "dans l'essence propre elle-même il y a le *viśeṣa*, comme le fait justement d'être une essence propre". Nous avons vu que la *Paramaśruti* est un des textes auquel le B.T. semble faire allusion. (Cf. note 1, p. 27).

pour parler des attributs *guṇa* comme s'ils étaient des substances *guṇin*.[1] Sans doute pense-t-il à leur conception de la substance divine qu'il tient pour *nirguṇa* ou *nirviśeṣa*, et critique-t-il les partisans du Dieu personnel d'introduire une distance entre le Brahman et ses attributs. Mais il a directement en vue des notions plus précises: le culte pāñcarātra comme celui des *āgama*, a tendance à personnifier les attributs divins, entourant le Dieu de toute une cour composée de ses formes diverses, de ses puissances, des symboles et armes qu'il porte, et la doctrine des *vyūha* projette autour de Viṣṇu cinq émanations de sa personne. Madhva faisant peut-être allusion à la critique de Śaṅkara, insiste constamment sur le fait que les *vyūha*, formes divines, comme aussi les *avatāra*, ne sont absolument pas différents de Dieu, et il fait même de cette croyance une condition de la délivrance, et de l'affirmation contraire une marque certaine de damnation. La relation de Dieu à ses attributs, comme à ses formes, est la force même de cohésion de sa substance, mais par son pouvoir inconcevable, *acintya-śakti*, il donne aux êtres limités de posséder également une cohésion propre.[2]

Il y a des raisons de croire, écrit C.R.Krishna Rao,[3] que la notion de *viśeṣa* fut suggérée à Madhva par le *Brahma-tarka*. En effet la notion sous sa forme précise est absente de son premier livre le *Gītā-bhāṣya*. Le *Brahma-tarka* n'est pas non plus cité dans ce texte. Le nom de l'ouvrage apparaît en d'assez nombreuses citations dans les troisième et quatrième parties du *Brahma-sūtra-bhāṣya*, le commentaire des *Brahma-sūtra* que Madhva rapporta de son premier voyage aux Himālaya, mais le texte n'est cité qu'à propos de la destinée des âmes ou de l'état de salut. Par la suite de longs passages du *Brahma-tarka* sont insérés dans les commentaires d' *Upaniṣad*, dans le *Gītā-tātparya-nirṇaya* et dans le *Viṣṇu-tātparya-nirṇaya*: ils traitent de la valeur des trois modes de connaissance, perception, raisonnement et révélation, de la réalité de la différence et de la fonction du *viśeṣa*. Dans son dernier ouvrage, l'*Anuvyā-*

---

[1] La référence est donnée par S. S. Raghavachar dans son introduction à sa traduction du V.T.V. p. xvii.

Śaṅkara B. S. Bh., II. 2. 45//*vipratiṣedhāc ca*//*vipratiṣedhaścāsmin śāstre bahuvidha upalabhyate*/ *guṇaguṇitvakalpanādilakṣaṇaḥ*/ *jñānaiśvaryaśaktibalavīryatejāṃsi guṇāḥ*/*ātmāna evaite bhagavanto vāsudevā ityādidarśanāt*/ "*Et à cause de la contradiction*" : "et dans ce système la contradiction apparaît de bien des manières, comme le fait de supposer que les *guṇa* (qualités) sont des *guṇin* (supports de qualités). Parce que la connaissance, la souveraineté, la puissance, la force, l'énergie, le rayonnement sont des qualités, et on les voit dire que ce sont des sujets spirituels, autant de Bienheureux Vāsudeva".

[2] L'idée se trouve dans le B.T. par. 28.

[3] C.R. K. Rao, *op. cit.* p. 95.

khyāna, Madhva reprend tous ces développements en les intégrant si étroitement à sa pensée que les citations sont rares mais l'affleurement fréquent.[1] La doctrine du *viśeṣa* est devenue une arme multiple qu'il manie avec adresse contre tous ses adversaires les amenant au point où ils devraient avouer qu'ils ne peuvent se passer de cette catégorie du réel, l'employant implicitement dans leurs propres constructions.

Faut-il faire résider l'originalité de la pensée de Madhva dans la seule force de synthèse avec laquelle elle met en œuvre des notions déjà existantes? Faut-il pour sauver son génie créateur faire de lui l'auteur clandestin du *Brahma-tarka*? Il ne nous semble pas. Car le *Brahma-tarka* est silencieux sur une notion beaucoup plus centrale à la pensée de Madhva que ne l'est celle de *viśeṣa* elle-même, la notion de *sākṣin*, de sujet-témoin, qui constitue le vrai centre philosophique de sa synthèse. L'ouvrage emploie en effet le terme d'*anubhava*, expérience, insiste sur la valeur de la perception *pratyakṣa*, il distingue également deux sortes de connaissances, externe et interne, mais rien de ceci n'apporte la notion de "sujet-témoin," son expérience de vérité, son pouvoir de réfléchir ses évidences, sa saisie d'objets "purs" lui appartenant de façon innée. Pour fonder cette notion Madhva ne dispose d'aucune citation: il semble tellement tenir à appuyer sa pensée sur des textes, qu'il n'aurait pas manqué de les créer s'il avait été l'auteur de ses propres références, et il lui aurait été tout particulièrement facile d'introduire le terme de *sākṣin* dans le *Brahma-tarka*.[2] Tel

---

[1] Cf. la distinction entre *upajīvya* et *upajīvaka pramāṇa*, la définition de la vérité comme *yāthārthyaṃ prāmāṇyam*, la nature du raisonnement syllogistique, le rejet de l'hypothèse comme *pramāṇa* indépendant: Madhva semble avoir trouvé dans le B.T. un mode d'exposé particulièrement proche de sa pensée, et de sa tendance à simplifier résolument les classifications logiques. L'intention de faire allusion au B.T., non cité mais supposé connu par les longues références données ailleurs, est évidente dans l'A.V., le style et le vocabulaire sont comme imprégnés des formules du *Brahma-tarka*.

[2] Il y figure en un endroit, mais non au sens technique que lui donne Madhva : au par. 53 du B.T., il est dit que le Seigneur est *sākṣin*, témoin du monde. Nous connaissons seulement une autre référence pour le mot *sākṣin*, celle que donne Madhva dans le *Gītā-bhāṣya* IX. 18 (p. 36a) "parce qu'il voit directement (*sākṣāt*), il est appelé *sākṣin*" mais il s'agit ici encore de Dieu et non du sujet pensant. Madhva aurait sans doute d'autant plus aimé pouvoir citer des textes à l'appui de sa notion de *sākṣin* que la notion est utilisée avant lui par les advaitin, quoiqu'en un sens très différent, (cf. Ie part. ch. 1). Au par. 3 du B.T. le terme de *svadṛk* "se voyant elle-même" est employé pour caractériser l'expérience, *anubhava*.

est, nous semble-t-il, le véritable point sur lequel Madhva apporte une conception entièrement neuve, et le *Brahma-tarka* permet peut-être de saisir son origine car il s'en approche, mais par un tout autre biais que celui de la théorie de la connaissance. Il reprend en effet des indications que l'on trouve dans les textes décrivant la nature de la délivrance: si les *mukta* jouissent du salut c'est qu'ils ont des organes spirituels, appartenant à leur essence même.[1] Madhva reprendra à son tour cette notion d'organes spirituels, en la liant étroitement à la notion de *sākṣin* : le *sākṣin* est le véritable "organe essentiel", le pouvoir de connaissance vraie dont nous jouirons en toute plénitude dans le salut, et qui s'exerce dès ce monde, à travers les limitations de nos organes physiques. Nous sommes faits pour le vrai, et nous pouvons le savoir en cette vie.

Une réponse favorable à Madhva semble donc se dégager de l'étude de ses sources, mettant en évidence son originalité tout en le lavant du soupçon d'avoir forgé ses propres autorités. Même si ses références proviennent d'œuvres récentes, il a reçu celles-ci en toute bonne foi pour traditionnelles, de même qu'il a, avec bien d'autres, accepté le *Bhāgavata-purāṇa* pour un texte de tradition. Que ses disciples n'utilisent pas ces mêmes ouvrages ne prouve pas qu'ils les ignoraient : la forme de leurs gloses ne vise pas à apporter des autorités supplémentaires mais à expliquer les passages obscurs. Les ouvrages indépendants écrits par les grands disciples postérieurs, Jayatīrtha et Vyāsatīrtha, sont des traités de forme dialectique qui mettent en œuvre dans leurs ramifications infinies les arguments logiques utilisés par le maître et ils ne citent que peu de textes. Tout ce que nous savons c'est que plusieurs siècles après Madhva, au seizième siècle, les textes qu'il avait cités n'étaient plus en possession des siens. Il se peut d'ailleurs qu'une partie d'entre eux n'ait jamais été en possession de Madhva lui-même, mais qu'il en ait seulement puisé des extraits dans des manuscrits consultés au cours de ses voyages, ce qui expliquerait son souci d'en donner des citations complètes et souvent étendues. Si, comme il semble, ces textes appartenaient au milieu pāñcarātra, l'exploration de sa littérature apportera sans doute de nouvelles données.

L'esquisse historique que nous avons tentée ici ne vise qu'à situer la pensée de Madhva dans un milieu concret, et à indiquer la complexité des problèmes posés. Leur examen détaillé est en dehors du champ de ce travail. Il y aurait en particulier à rechercher par critique interne des textes, l'identification précise de toutes les allusions faites par Madhva aux doctrines qu'il combat. Ce travail en appellerait d'autres, qui dépendent de lui. Dans sa discussion des systèmes et tout particulièrement de l'advaita, dans sa discussion de tel

---

[1] B.T. par. 3; 4; 129.

auteur advaitin, Madhva a-t-il une image exacte des thèses qu'il attaque ? Fait-il justice aux systèmes en face desquels se pose le sien ? Il y a des chances qu'il ait simplifié des positions, les réduisant sans cesse, comme il le fait, à des alternatives sans issues, faisant jouer les doctrines les unes contre les autres sans tenir compte des subtilités et des nuances introduites par elles. Un élément passionné est trop évident chez lui pour qu'il en soit autrement, et la fréquentation de ses œuvres le fait vivement sentir. Mais cette passion ne diminue pas la valeur de sa philosophie, car elle apparaît avec force être une passion de la vérité. Essayer de prouver la valeur de la connaissance, comme vouloir démontrer la réalité du monde, n'est certes pas l'entreprise philosophique la plus facile, et comparativement, la position advaita se donne avec la notion de degrés de vérité, des postulats infiniment plus aisés à mettre en œuvre.

Mais il serait injuste de ne voir en Madhva que son opposition à l'école advaita. Son système présente une cohérence intrinsèque qui en fait une construction autonome et extrêmement serrée. C'est cet aspect que nous avons essayé de dégager, et la recherche des connexions internes de la doctrine nous a paru d'autant plus intéressante qu'elle n'est guère mise en évidence à première vue par la forme de ses écrits. En cette recherche nous avons trouvé une aide incomparable dans l'œuvre de Jayatīrtha,[1] qui a commenté dix-huit des trente-sept ouvrages de Madhva, avec une clarté et une pénétration qui en font un grand philosophe. Nous l'avons constamment utilisé dans notre exposé : s'il nous arrive de signaler des points sur lesquels il semble dépasser la pensée du maître, ce dépassement est le plus souvent en harmonie avec les thèses fondamentales et témoigne d'une assimilation constructive de celles-ci. Nous n'avons pas utilisé les ouvrages de Vyāsa-tīrtha[2] qui représente la deuxième grande étape de la pensée de l'école mādhva : tant dans ses commentaires de Jayatīrtha que dans ses ouvrages indépendants, l'extrême subtilité de sa dialectique dépassait les limites de cette étude. Nous avons en revanche puisé assez abondamment en

[1] B. N. K. Sharma donne les dates de son pontificat comme 1365-1388. Il est disciple d'Akṣobhya-tīrtha et cinquième successeur de Madhva. Il est nommé le ṭīkācārya, le maître commentateur. A part ses commentaires de Madhva il a écrit deux ouvrages originaux la *Vādāvalī* et la *Prāmāṇa-paddhati*. Cf. B. N. K. Sharma, *Hist.Dv. Sch.* I, pp. 324 ss.

[2] nommé aussi Vyāsa-rāja, 1478-1539. Cf. B. N. K. Sharma, *ibid.* II, pp. 24 ss.

des œuvres plus tardives, le *Madhva-siddhānta-sāra-saṅgraha*[1] et la *Sattattva-ratna-mālā*,[2] qui se présentent comme des manuels de la doctrine, et donnent l'état des opinions reçues pour traditionnelles dans l'école, signalant parfois certaines divergences sur des points délicats.

Un grand nombre des ouvrages tenus pour ceux de Madhva est cité dans le *Madhva-vijaya*. Ceux-ci peuvent être classés en plusieurs groupes. Les *bhāṣya*[3] sont des commentaires de textes dans lesquels les citations tiennent la plus grande place : à peine quelques mots de Madhva donnent-ils un fil directeur. Ils sont entrecoupés d'explications "étymologiques" visant à réinterpréter dans le sens *dvaita* les textes de la Śruti trop évidemment monistes. La position philosophique ne s'en dégage que par implication. Madhva a-t-il éprouvé le besoin de clarifier à l'usage de ses disciples les principes de sa doctrine : les *daśa-prakaraṇa*,[4] dix traités, répondent à une telle nécessité. Leur style est condensé à l'extrême, leur donnant l'allure de résumés mnémotechniques. Ils sont très brefs, sauf le *Tattva-udyota* et le *Viṣṇu-tattva-virnirṇaya* qui comportent des argumentations plus développées, et reviennent sur la discussion des *mahā-vākya*. Un autre groupe est constitué par les *tātparya*,[5] explications de la "signification" : ils diffèrent des *bhāṣya* en ce qu'ils sont moins étroitement asservis au texte, visant à dégager des relations significatives, soit entre des événements mythiques, soit entre des enseignements théoriques. Enfin des

---

[1] C'est le commentaire écrit par Padmanābhasūrin sur son propre ouvrage le *Padārtha-saṅgraha*. B. N. K. Sharma place Padmanābhasūrin, appelé aussi Vedagarbha Padmanābhācārya au XVIIIe siècle. Cf. B. N. K. Sharma, *ibid.* II, p. 356.

[2] Œuvre d'Ānandatīrthavara, fils de Viṭṭhala dit B. N. K. Sharma, *ibid.* II, p. 382, dans la liste des œuvres de date incertaine. Mais la fin du texte donne son nom comme Ānandatīrthācārya, et donne le nom de son *paramaguru* Nārāyaṇārya, lui-même disciple de Nṛsiṃhārya. Nārāyaṇācārya est placé par B. N. K. Sharma, (*ibid.* II, p. 214) entre 1600-60) et Narasiṃhayatin est un disciple de Vidyādhīśatīrtha, 1619-1631 (p. 267).

[3] *Gītā-bhāṣya, Brahma-sūtra-bhāṣya, Aṇubhāṣya, Upaniṣad-bhāṣya, Ṛg-bhāṣya.*

[4] *Pramāṇa-lakṣaṇa, Kathā-lakṣaṇa, Upādhi-khaṇḍana, Māyāvāda-khaṇḍana, Prapañca-mithyātva-anumāna-khaṇḍana, Tattva-saṅkhyāna, Tattva-viveka, Tattva-udyota, Viṣṇu-tattva-vinirṇaya, Karma-nirṇaya.*

[5] *Gītā-tātparya-nirṇaya, Mahābhārata-tātparya-nirṇaya, Bhāgavata-tātparya*, et l'on peut mettre dans le même groupe le *Nyāya-vivaraṇa* et l'*Anuvyākhyāna.*

traités de rituel ou de dévotion constituent un autre groupe de textes[1] d'où les allusions philosophiques ne sont d'ailleurs pas absentes. Cette classification semble correspondre dans ses grandes lignes à un ordre chronologique et permettre de suivre une exigence de plus en plus grande de systématisation dans la pensée de Madhva. Nous savons par le *Madhva-vijaya* que le *Gītā-bhāṣya* est la première des œuvres, et que le *Brahma-sūtra-bhāṣya* fut écrit ensuite. Le texte parle de l'exposé oral des *Upaniṣad* au chapitre XIV et ce sont les *Upaniṣad-bhāṣya* qu'il cite en premier lieu dans la liste des œuvres données au chapitre XV.[2] Il est fait ensuite mention du *Gītā-tātparya*, du *Mahābhārata-tātparya*, et du *Bhāgavata-tātparya*.[3] Puis vient le *Tantra-sāra*, œuvre de rituel, suivi de la mention de plusieurs des *prakaraṇa*.[4] Le *Viṣṇu-tattva-vinirṇaya* et le *Tattva-udyota* sont donnés parmi les dernières œuvres, ce qui n'étonne pas, car ils se rapprochent de l'allure plus développée et du style plus continu des *tātparya*, traits que l'on retrouve aussi dans l'*Anuvyākhyāna*, la dernière œuvre de Madhva.[5] L'*Anuvyākhyāna* est exactement au *Brahma-sūtra-bhāṣya* ce qu'est le *Gītā-tātparya* au *Gītā-bhāṣya*. C'est une œuvre de synthèse où tous les thèmes de la pensée mādhva sont introduits à propos du texte des *sūtra*, sans que l'ouvrage commente tous les *sūtra*, ni même tous les *adhikaraṇa*.[6] Tout se passe comme si Madhva avait voulu constamment reprendre en les organisant sous des angles divers les éléments de sa construction. Le cas est particulièrement net pour ses commentaires des *Brahma-sūtra* dont il donne quatre versions : le *bhāṣya* du début de sa carrière, le *Nyāya-vivaraṇa*, qui est un résumé des seules discussions soulevées par le texte, l'*Aṇubhāṣya*,[7] qui donne l'essence des *Brahma-sūtra* en quelques *śloka*, et enfin l'*Anuvyākhyāna*, la grande œuvre finale.

L'*Anuvyākhyāna* a été commenté par Jayatīrtha, et la *Nyāya-sudhā* de ce dernier est considérée comme la véritable somme de la doctrine mādhva. Ce sont ces deux textes qui ont constitué la base de ce travail. Nous avons trouvé beaucoup de passages éclairants dans le *Viṣṇu-tattva-vinirṇaya*, et nous avons

---

[1] *Yamaka-bhārata*, *Nṛsiṃha-nakha-stuti*, *Dvādaśa-stotra*, *Kṛṣṇāmṛta-mahārṇava*, *Tantra-sāra-saṅgraha*, *Sadācāra-smṛti*, *Yatipraṇava-kalpa*, *Jayantī-nirṇaya*.

[2] M.V., XIV. 24 et XV. 74.

[3] MV., XV. 75-7.

[4] M.V., XV. 78-81.

[5] M.V., XV. 88.

[6] Groupes de *sūtra* traitant d'un même sujet.

[7] M.V., XV. 82.

spécialement étudié, parmi les *prakaraṇa*, le *Tattva-saṅkhyāna*,[1] résumé des catégories du réel et l'*Upādhi-khaṇḍana*, synthèse des arguments anti-advaitin. Le *Pramāṇa-lakṣaṇa*, définition des *pramāṇa* ou modes de connaissance vraie, a été utilisé grâce aux explications de Jayatīrtha, et surtout grâce au traité indépendant que ce dernier a écrit sur les *pramāṇa*, la *Pramāṇa-paddhati*. La *Vādāvalī*, autre traité indépendant de Jayatīrtha, constituant une synthèse des réfutations de l'advaita, nous a été également utile. Nous avons trouvé moins d'éléments proprement philosophiques dans les *bhāṣya* de Madhva, mais leurs commentateurs les éclairent rétrospectivement, montrant que la pensée du maître est effectivement présente dans ses premières œuvres.

J'ai le très grand plaisir de remercier ici ceux qui m'ont aidée et encouragée au cours de ce travail, et tout particulièrement M. O. Lacombe qui suggéra le sujet de cette étude et la guida de ses conseils. Son ouvrage, *l'Absolu dans le Védânta* m'a été une source constante d'inspiration, prolongeant celle de ses cours de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. M. J. Filliozat a bien voulu s'intéresser à mes recherches dès leurs débuts, et je lui dois, après la formation reçue à ses cours de Paris, bien des éclaircissements apportés par de nombreuses discussions à l'Institut Français de Pondichéry, aussi bien à l'occasion de mon travail que de celui de l'Institut.

C'est avec une grande reconnaissance que j'évoque le souvenir des érudits indiens, appartenant à l'école mādhva, qui ont accepté de m'orienter dans l'étude de la pensée du maître. Mes premiers professeurs, H. N. Raghavendrachar, à Mysore, et R. Nagaraja Sarma, à Madras, se sont trouvés représenter deux lignes très différentes de pensée. L'un et l'autre m'ont donné, avec grande bienveillance, le fruit d'une longue expérience philosophique, peu d'années avant leur mort. R. Nagaraja Sarma m'a tout particulièrement aidée en m'enseignant l'*Anuvyākhyāna* de Madhva et en me faisant connaître, à l'occasion de cette lecture, la pensée de Jayatīrtha.

J'ai eu le plaisir de rencontrer à plusieurs reprises le Dr. B. N. K. Sharma, Professeur à Bombay. Ses œuvres érudites sur la philosophie de Madhva comme sur l'histoire de son école m'ont été d'un grand recours.

J'ai eu le privilège, vers la fin de ce travail de rencontrer à Bangalore le Pr. B. Venkateśachar, qui a bien voulu me donner quelques cours, et le Pr. K. T. Pandurangi, à qui j'ai demandé une initiation à la lecture de Vyāsa-tīrtha. Je n'ai pas directement utilisé ici ce travail, mais ces explications de textes

[1] avec ses traités parallèles le *Tattva-viveka* et le *Tattva-udyota*.

hautement dialectiques ont éclairé rétrospectivement plusieurs points obscurs.

J'ai reçu à l'Institut Français, l'aide particulièrement précieuse du Pandit N. R. Bhatt qui m'a donné son avis sur des passages difficiles et m'a permis de corriger bien des erreurs. C'est grâce à lui également que j'ai pu me procurer plusieurs textes essentiels devenus rares. Le Pandit Nilakanta Sharma, m'a rendu le service de traduire en anglais le *Madhva-vijaya*, me permettant d'utiliser une œuvre que son style poétique élaboré rend d'abord difficile.

Mlle M. Biardeau a accepté très amicalement de lire le manuscrit de ces chapitres avant leur rédaction définitive, et ses remarques pénétrantes m'ont amenée à en revoir plusieurs passages avec profit.

J'exprime ma reconnaissance à M. E. Gouhier qui guida mes études de philosophie et en encouragea dès le début l'orientation indianiste.

Je me permets enfin de rappeler, avec une profonde gratitude, le souvenir de l'abbé J. Monchanin et l'intérêt bienveillant qu'il porta aux premières ébauches de ces recherches.

PREMIERE PARTIE

LE SUJET

LE SUJET - TEMOIN

Les œuvres de Madhva, comme celles de ses disciples font fréquemment appel à l'expérience comme à la règle même de la vérité. L'honneur en lequel elle est tenue ne saurait faire de doute, lorsqu'on la voit mise en parallèle constant avec la connaissance transmise par le livre du Savoir, le *Veda*, Tradition, *Āgama*, Audition, *Śruti*, entendue par les premiers *ṛṣi*. Madhva nomme de même l'expérience et la tradition *upajīvya pramāṇa*,[1] c'est-à-dire sources de vérités donnant leur subsistance à toutes nos autres connaissances. Il n'est pas rare de voir Madhva conclure une discussion par les formules *śrutyanubhavavirodhāt* ou *vedapratyakṣavirodhāt*: "parce que ceci serait contraire à la Śruti et à l'expérience" ou "contraire au Veda et à la perception". Un des thèmes essentiels de sa pensée porte sur l'impuissance de la raison livrée à ses seules forces : l'inférence, *anumā*, est comparée à une courtisane qui va au gré de ses désirs,[2] et ne ressent point de honte devant la Tradition comme devant l'expérience.[3] Il pourrait même paraître difficile de décider pour laquelle de ces dernières Madhva éprouve le plus grand respect : ne le voit-on pas définir l'autorité de la Tradition en la déclarant "semblable à celle de la perception" ?[4] Ceci induirait à penser que la vérité de l'expérience est le modèle, et peut-être la règle de celle de la Śruti, si nous ne voyions par ailleurs Madhva prendre le plus grand soin de distinguer les domaines que l'une et l'autre peuvent atteindre. Tout son effort d'exégèse vise à montrer l'accord foncier des deux sources de connaissances, indépendantes l'une de l'autre. Sa conviction constamment présente est qu'il ne peut y avoir de contradiction entre les domaines sensible et suprasensible, que l'ajustement d'un ordre de connaissance à l'autre[5] est la fin

---

[1] L'idée et le terme sont dans le B.T., par. 3.

[2] A. V., I., 1. 214 [6] (p. 9a) *nānumā kāmacāriṇī* "non pas l'inférence, car elle suit son désir".

[3] *ibid.* 215 *akṣāgamabhayojjhitā* "libre de crainte devant la perception et la Tradition".

[4] A. V., I. 1. 66 [1] (p. 3b) *pratyakṣavacca prāmāṇyaṃ svata evāgamasya hi*/"car il est certain que la Tradition possède une autorité intrinsèque comme est celle de la perception". Pour le sens de la formule *svataḥ prāmāṇya*, cf. chapitre suivant. Pour la validité intrinsèque de la Tradition, cf.IIIe part. ch. 1.

[5] C'est pourquoi l'ajustement des raisons, *yukti*, peut avoir exceptionnellement priorité sur l'un ou l'autre *pramāṇa* : A. V., II. 1. 19 [2] (p. 18b) *pratya-*

de toute philosophie digne de ce nom et pour laquelle la vérité est une. La dignité de l'objet révélé est certes supérieure à celle de l'objet perçu, mais en aucun cas la Tradition ne peut s'arroger le droit d'annuler ce qui ne ressort pas de sa compétence.[1]

En ce monde donc, l'expérience est souveraine, et son témoignage est la base nécessaire de toute argumentation. La concision même du style de Madhva met en valeur la force qu'il attribue à une telle autorité. L'accord avec l'expérience n'apparaît pas au terme de longs circuits, ni comme le fruit de conclusions laborieuses, mais comme l'évidente garantie d'un système qui se flatte de n'avoir jamais perdu contact avec le réel. Une ironique sérénité se dégage de brèves parenthèses constatant l'incompréhensible folie d'adversaires qui osent préférer leurs constructions systématiques aux données de fait. Etonnantes sont les voies du Seigneur, qui permet de tels égarements.[2] Un aveuglement de l'ordre de l'intoxication peut seul expliquer une semblable obstination à nier l'expérience commune. Madhva s'indigne à diverses reprises d'avoir affaire à des fous, ivres jusqu'à la déraison.[3] C'est peu dire, ajoute son disciple Jayatīrtha, il faut être plus que fou pour s'appliquer à ne poser de thèses que contraires à l'expérience,

---

kṣam upajīvyaṃ syāt prāyo yuktir api kvacit/āgamaikapramāṇeṣu tasyaiva hy upajīvyatā/"La perception doit être le plus souvent source première de certitude, bien que ce puisse parfois être le cas pour le raisonnement; dans les cas où la Tradition est seule autorité, c'est elle qui est alors source unique de certitude".

[1] V. T. V., par. 68 *pratyakṣāder āgamasya prābalye'pi nopajīvyapramāṇavirodhe prāmāṇyam*/"Bien que la Tradition soit plus forte que la perception etc., elle n'a pas autorité si elle contredit une autorité qui est source première de vérité (en son domaine propre)".

[2] A. V., III. 2. 100 [1] (p. 41b) *unmatto'pi kathaṃ tasya mataṃ svīkartum icchati/īśaśakter acintyatvān mahonmattaiḥ pravartitam*/"Comment même un fou peut-il vouloir adopter sa doctrine ? Il faut que la puissance du Seigneur soit inconcevable pour que cette doctrine ait été mise en branle par les plus grands des fous".

[3] A. V., I. 4. 108 ss. [6] (p. 17a) *par asya satyatāṃ jānannapi yaḥ svātmataskaraḥ/paro nāstīti vadati kimityunmattavad vadet/parābhāve'pi vāg vyarthā yadi naivocyate tadā/kaśāvetrādikaṃ tasya taskarasyottaraṃ vadet*/"Celui qui tout en connaissant la réalité d'autrui, déclare, voleur qui se vole lui-même, que l'autre n'existe pas, parlerait comme un fou s'il posait à autrui une question : puisque, si l'autre n'est pas la parole est inutile, il n'y a rien à dire et ce sont cordes et bâtons qui donneront sa réponse à ce voleur".

puisqu'il arrive à un fou de montrer parfois du bon sens.[1] C'est donc de l'expérience commune, absolument universelle qu'il faut partir, et Madhva précise parfois qu'il invoque aussi bien celle des *laukika*, des profanes, que celle des *vaidika*, des savants connaisseurs du Veda. Toutes choses égales, dit-il, la position conforme à l'opinion commune est la plus forte.[2] Les philosophes qui savent se prévaloir du consensus universel quand il va dans leur sens, remarque Jayatīrtha, devraient bien aussi savoir en tenir compte quand il les contredit.[3]

L'expérience à laquelle Madhva se réfère, l'expérience au sens le plus courant du terme, se trouve ainsi constamment opposée aux spéculations les plus subtiles.[4] L'on peut s'étonner d'emblée, de voir le recours à la connaissance naïve affronter les controverses mûries par des siècles, au cours desquels toutes les vérités admises ont été les unes après les autres remises en question. Madhva n'ignore rien de la critique qu'ont subie les notions de l'expérience commune, ni de celle qui a atteint la notion d'expérience elle-même. Mais ceci ne semble nullement entamer sa certitude. Une si paisible assurance suggère une attitude fondamentale, une intuition irréductible dont l'analyse devrait éclairer les connexions majeures de sa pensée. Elle oriente vers "l'expérience de l'expérience", vers le sujet de cette expérience étudié dans l'exercice même de sa fonction de témoin.

Les termes les plus souvent utilisés pour exprimer la notion d'expérience sont ceux d'*anubhava* ou d'*anubhūti*, employés indifféremment. Ce sont là les mots techniques acceptés par toutes les écoles, pour signifier la connaissance de ce qui nous est présenté, connaissance réceptive qui se contente d'enregistrer un donné de fait, connaissance immédiate analogue à celle de la perception, *pratyakṣa*. Son objet peut être de tous ordres, car l'expérience porte aussi bien

---

[1] N. S., II. 2. 196 (p. 65a) *na hyunmattaḥ sarvatrāpramitaṃ svīkaroti nāpi pramitaṃ tyajati*/"car un fou n'accepte pas toujours ce qui est faux, ni ne rejette toujours ce qui est vrai".

[2] G. Bh., IX. 12 (p. 35b) *sāmye'pi vākyayor lokānukūlānanukūlayor lokānukūlam eva balavat*/

[3] N. S., I. 4. 63 (p. 60b) *lokavyavahārānusāreṇa hi parīkṣakair lakṣaṇaṃ kāryam/na tu svābhiprāyānusāreṇa lokavyavahāro niyantavyaḥ*/ "car les philosophes doivent former leurs définitions en se conformant à l'usage commun, et cet usage ne doit pas être restreint à ce qui se conforme à leurs intentions".

[4] N. S., II. 3. 70 (p 42a) ...*sarvalokaprasiddhatvāt/tathāvidhasya ca laukikaiḥ parīkṣakaiścollaṅghanāyogāt*/...parce que ceci est reconnu par tout le monde; et parce que ni les profanes, ni les philosophes, ne peuvent transgresser ce qui est tel".

sur les objets extérieurs que sur des faits psychologiques, représentations, sentiments, impulsions; elle peut être "perception externe" ou "perception mentale". Madhva ajoute que le donné de l'expérience peut être aussi bien une réalité présente qu'un souvenir, et dès l'abord nous le voyons refuser les thèses qui voudraient exclure la mémoire, *smṛti*, du champ propre de l'expérience. Les mīmāṃsaka en effet ne reconnaissent pas à la mémoire la capacité de nous donner des connaissances dignes de ce nom, car toute expérience doit selon eux nous apporter du "nouveau", *anadhigata*, et la mémoire ne nous offre rien que de déjà acquis. Madhva insiste au contraire sur le fait que l'acte d'évocation du souvenir est un acte de connaissance valable, et que la mémoire est *pramāṇa*, moyen de vérité. En nous restituant le passé elle nous présente des données qui font partie de notre expérience valide, sont connues comme telles, sont utilisées comme telles. Comment l'expérience présente aurait-elle autorité si ce qui la précède a cessé d'être vrai et si elle-même doit subir ce sort l'instant d'après?[1] Si l'on veut que toute expérience soit "nouvelle", fait remarquer Madhva, il est loisible de reconnaître un élément de nouveauté dans le souvenir lui-même,[2] car l'image évoquée porte désormais un caractère qu'elle ne possédait pas au moment où elle a été enregistrée, la marque du passé, qui la distingue à jamais de notre expérience présente :[3] si la mémoire et la répétition (*anuvāda*) étaient

---

[1] A. V., II.. 1. 58 [2] (p. 19b) *anubhūtiḥ pramāṇaṃ cet kena smṛtir apodyate/ pūrvānubhūte kiṃ mānam ityukte syāt kim uttaram/* "si l'expérience est connaissance valide, comment peut-on refuser la mémoire : que répondrez-vous si l'on vous interroge sur la validité de l'expérience précédente?"

[2] A. V., III. 2. 86 [1] (p. 41a) *ādhikyam anubhūtāt tu yadātītatvam iṣyate/ mānatā ca kathaṃ na syāt smṛter bādhaśca nātra hi/* "puisque l'on admet que le fait d'être passé ajoute quelque chose à ce qui a été expérimenté, comment la mémoire n'aurait-elle pas sa validité ? Et il n'y a pas non plus dans son cas d'annulation".

[3] N. S., II. 1. 28 (p. 70b) *tasmāt pūrvapūrvavijñānair anākalita eva vartamāno'rtha uttarottarair avasīyata iti anadhigatārthatvam eveti/evaṃ tarhi smṛtyāder apyanadhigatārthatvam eva/smṛtir api vartamānatatkālatayānubhūtam artham atītakālatayāvagāhate/anyathā sa iti na syāt/*"Ainsi vous appelez 'nouveauté d'un objet' le fait que cet objet présent est déterminé par les connaissances qui suivent, tout en n'ayant pas été expérimenté par des connaissances précédentes : même en ce cas la mémoire aussi possède un caractère de nouveauté. La mémoire certes atteint en un mode de temps passé un objet qui a été donné selon le mode d'un temps alors présent; autrement il ne serait pas possible de dire "c'est lui".

de pures reproductions du passé fait remarquer Jayatīrtha, elles seraient parfaitement inutiles, et l'application de l'esprit à l'étude des textes du Veda eux-mêmes serait sans objet.[1] Le souvenir est expérience au sens le plus large du terme, il est ce qui me permet d'acquérir de l'expérience, de posséder comme miennes mes expériences passées.

L'affirmation selon laquelle la mémoire est *pramāṇa* se trouve liée à des thèses essentielles de la doctrine mādhva, et s'intègre étroitement à sa conception réaliste du monde comme du sujet pensant. L'acte de mémoire peut avoir rang de connaissance valide parce que le devenir de l'univers est réel. L'écoulement temporel ne frappe pas de relativité nos connaissances, et nos expériences devenues passées ne perdent pas le caractère de vérité qu'elles ont possédé. Toute la doctrine du vrai chez Madhva, s'appuiera sur l'axiome fondamental selon lequel "la vérité ne connaît pas les limites du temps":[2] une vérité relative ou provisoire est une contradiction dans les termes. Ceci vise très directement la position des advaitin qui tiennent le monde pour illusoire et pensent qu'une expérience ultime nous fera reconnaître le caractère irréel de tout le devenir temporel. D'autre part, dire que l'acte de mémoire est valable insiste tout autant sur le caractère réel du sujet de l'expérience: celui-ci est témoin de sa propre histoire, en continuité indéchirable avec son existence présente, il possède de façon directe son passé personnel, et il est seul à le posséder ainsi. L'*anusandhāna*, la conscience à la fois synthétique et rétrospective de "tout ce qui est

---

[1] N. S., II. 1. 27 (p. 70a) *iṣṭārthasmṛtau sukhaṃ tajjātīye rāgaḥ saṃskārapāṭavaṃ ca/aniṣṭārthasmṛtau duḥkhaṃ tajjātīye dveṣaḥsaṃskārapāṭavaṃ ca/praśastārthasmaraṇe dharmo'praśastārthasmaraṇe tvadharmaḥ/evam anuvāde'pi draṣṭavyam/anyathā praṇidhānādivaiyarthyaprasaṅgāt/* "Au souvenir d'un objet agréable se produisent le plaisir et le désir de choses du même genre, ainsi que la stimulation des tendances; au souvenir d'un objet désagréable, le déplaisir et l'aversion pour les choses du même genre, ainsi que la stimulation des tendances; à l'évocation d'un objet prescrit comme bon, la pensée du *dharma*, à celle d'un objet non-prescrit, son contraire. Il faut remarquer la même chose dans le cas de la répétition. Autrement la méditation et autres exercices deviendraient inutiles".

[2] A.V., III 2. 60 [1] (p. 40 a-b) *pramāṇasya ca maryādā kālato vyāhatā bhavet/ kālāntare'pyamānaṃ ced idānīṃ mānatā kutaḥ/*"et poser une limite au vrai du point de vue du temps serait une contradiction: ce qui cesserait d'être vrai en un autre temps, comment pourrait-il être vrai maintenant?"

mien",[1] est une évidence intérieure dont aucun argument ne saurait me faire douter. Ici encore le vrai n'est jamais aboli, et la réalité de mon devenir ne peut être niée par aucune expérience, même extra-temporelle. La position advaita se trouve refusée par là: si par impossible l'on pouvait montrer que la fin de mon être est de perdre son existence individuelle illusoire pour s'identifier à l'Etre absolu, il faudrait d'abord prouver qu'une expérience peut être abolie sans laisser de trace. Le souvenir d'une illusion est encore vrai, et le fait seul que cette illusion ait pu se produire en un temps déterminé, pour une conscience donnée, introduirait à jamais un élément étranger dans la pureté de la Conscience absolue.

Ainsi le sujet de l'expérience apparaît dès l'abord comme un être concret, doué de réalité individuelle et de continuité consciente, et qui se trouve engagé dans un monde réel dont il reçoit des données objectives, laissant en lui des empreintes durables. Selon le schéma reçu par la psychologie indienne, les impressions des sens s'inscrivent dans l'organe interne,[2] sens commun où se rassemblent, s'ordonnent et se conservent les données transmises par les divers organes du corps physique. Cet organe interne est un milieu matériel, mais fait de matière subtile: sa plasticité lui permet de conserver les *vṛtti*, images du sensible, qui demeurent en lui à l'état latent jusqu'au moment de leur évocation. Le sujet pensant capable d'utiliser son passé pour juger du présent et prévoir en quelque mesure l'avenir, transcende le monde de ces images, qu'il connaît pour siennes tout en se distinguant d'elles:[3] les *vṛtti* sont des objets de sa connaissance, elles font partie de la catégorie des choses inconscientes. Elles sont *jaḍa*, inertes, et reçoivent leur luminosité de l'esprit, *cetana*, seule réalité qui soit source de sa

---

[1] Jayatīrtha le précise en effet: U.Kh.., ṭ p. 5a *na hi vayaṃ vartamānatayānubhavaṃ smaraṇaṃ vānusandhānaṃ brūmaḥ/kiṃ nāma svīyatayānubhavamātraṃ/* "car nous n'appelons pas *anusandhāna* l'expérience selon le présent non plus que l'acte de mémoire, mais seulement l'expérience de l'appartenance".

[2] Cet organe interne est désigné de divers noms selon les fonctions qu'il assume: *antaḥkaraṇa*, *manas*, *citta*, *ahaṅkāra*, *buddhi*. Pour le sens de ces divers termes, cf. l'analyse détaillée de O. Lacombe, *Abs. Védânta*, pp. 131 ss. Madhva insiste sur l'unité de ces fonctions. Le nom qu'il adopte le plus souvent est celui de *manas*. Mais dans la discussion des autres doctrines, spécialement de celles des advaitin, c'est le terme d'*antaḥkaraṇa* qui est le plus fréquemment employé, reprenant apparemment le vocabulaire de l'opposant.

[3] A.V., III. 2.90 [1] (p. 41b) *mayaitaj jñātam iti tu sākṣigaṃ jñānagocaram/ jñānam eva*... "Mais l'affirmation 'ceci m'est connu' est bien une connaissance portant sur une connaissance et celle-ci appartient au sujet-témoin."

propre lumière. Les *vṛtti* retombent dans l'inconscience dès que l'esprit cesse de les maintenir en son faisceau lumineux. Aux prābhākara qui tiennent les *vṛtti* pour *svaprakāśa*, lumineuses par elles-mêmes, Jayatīrtha répond qu'elles sont des états de la substance du *manas*, comme le montre le caractère temporaire de leur apparition à la conscience : elles sont objets de connaissance, produites en nous par des causes extérieures, elles ne se réfléchissent pas elles-mêmes,[1] ne possédant pas de droit la luminosité qui en ferait autant de centres conscients. Si l'on veut les dire *svaprakāśa*, concède Rāghavendra-tīrtha, c'est à condition de prendre le mot *sva* en un sens atténué, au sens de *svīya* "sien" et non de *svena* "par soi":[2] les images brillent à notre conscience d'une lumière qui vient de nous, elles ne brillent pas par leur propre pouvoir. Même si elles sont des intermédiaires de connaissance valide, elles ne se savent pas vraies.

Madhva insiste sur l'opposition classique entre *jaḍa* et *cetana*, inerte et conscient,[3] et réaffirme la différence absolue de la matière et de l'esprit à toute occasion. Les caractères de ces deux catégories du réel sont absolument contraires l'un à l'autre : elles ne naissent pas l'une de l'autre et ne se transforment jamais

---

[1] N.S., III.4. 158(p. 52b. 53a) *vṛttijñānānāṃ svaprakāśatvam eva tāvad asat/ pramāṇābhāvāt/ . . .idam ahaṃ jānāmītyanubhavasya sākṣirūpatvāt/vimataṃ jñānaṃ na svaprakāśam anātmatvāt kāryatvād anityatvān manorūpatvāt sukhādivad ityādi pramāṇavirodhācca/* "que les connaissances comme modifications (du *manas*) so ient lumineuses à soi, ceci n'est absolument pas; parce que rien ne le prouve, parce que l'expérience 'je connais ceci' est de l'essence du sujet-témoin; et parce que l'on a à opposer, l'autorité de l'argument suivant : 'la connaissance en question n' est pas lumineuse à soi, parce qu'elle n'est pas un sujet, parce qu'elle est un effet, parce qu'elle est non-permanente, parce qu'elle est de la nature du *manas*, comme le plaisir etc .' ".

[2] V.A., par. 427, commentaire de Rāghavendra-tīrtha (p. 353) *svaśabdaḥ pakṣibhūtaprāmāṇyāśrayajñānaparaḥ/tathā ca svenaiva svaprāmāṇyaṃ gṛhyata ityarthaḥ/prābhākarair manovṛttirūpajñānaysa svaprakāśatvāṅgīkārāt/ tathā svaśabdaḥ svīyavācī/* "le mot *sva* s'applique à la connaissance support de cette validité qui est en question ici: et ainsi le sens est que cette validité à soi se saisit justement par soi. Les prābhākara admettent en effet la luminosité à soi de la connaissance entendue comme modification du *manas*: en ce cas le mot *sva* signifie sien".

[3] T.S., (p.1b) *cetanācetanatvena bhāvo 'pi dvividho mataḥ/* "l'existence est tenue pour être, quant à elle, de deux sortes: spirituelle ou non-spirituelle".

l'une en l'autre.[1] La matière, subtile ou grossière, est susceptible de subir constamment de nouvelles transformations, *pariṇāma*, qui l'altèrent par modification, *vikāra*. L'esprit est, au contraire, la substance inaltérable parce que fondamentalement simple, et consciente de son identité inaliénable. Mais ceci ne signifie pas que le *cetana* soit inactif : son activité toute spirituelle est une activité de connaissance qui rayonne à partir d'elle-même vers les données de son expérience. La connaissance par le moyen des *vṛtti*, *vṛtti-jñāna*, oblige à remonter jusqu'à la source de cette connaissance, jusqu'à la connaissance essentielle, *svarūpajñāna*, qui caractérise le sujet pensant. Il est impossible de remonter plus haut : la connaissance essentielle se connaît elle-même, elle est consciente de sa propre luminosité, elle réfère ses connaissances au centre personnel pour lequel et par lequel elles sont éclairées. Le *cetana*, l'esprit, est par nature *svaprakāśa*, lumineux à soi, conscient de soi,[2] il s'éclaire lui-même et s'éclaire en tant que support de ses connaissances.[3] La notion de *svaprakāśatva*, de luminosité à soi, implique celle d'un sujet personnel et lorsque les advaitin emploient ce terme pour caractériser un sujet spirituel "pur" et impersonnel,

[1] A.V., 1.4.68 ss. [6] (p.15b) *na cetanavikāraḥ syād yatra kvāpi hyacetanam/ nācetanavikāro'pi cetanaḥ syāt kadācana/ na cānyasyānyarūpatvaṃ vikṛtatve'pi dṛśyate/* "Il est impossible que le non-spirituel provienne en aucun cas d'une modification du spirituel, et que jamais le spirituel provienne d'une modification du non-spirituel, et on ne connaît pas de modifications dans lesquelles s'échangent leurs essences propres." Le texte continue en donnant des exemples de modifications subies par la matière, telle la transformation du lait en caillé. Mais l'esprit ne subit pas de modifications, et le Brahman ne se transforme pas en l'univers: *sarvajñād brahmaṇo'nyatvaṃ jagato hyanubhūyate* "car nous savons par l'expérience que ce monde est autre que le Brahman omniscient". Ce texte est la base du refus de toute forme de panthéisme par Madhva. Cf. IIIe part. ch.4.

[2] A.V., III.4. 183 [5-6] (p.60b) *cetanatvaṃ ca jñatvaṃ na jñeyavarjitam/* "Le fait d'être conscient c'est le fait d'être un sujet connaissant, non-dépourvu d'objet de connaissance".

[3] A.V., IV. 2. 91 [5] (p.70a) *na svavijñānitāyāṃ ca virodhaḥ kaścaneyate/* "et on ne voit aucune contradiction au fait de se connaître soi-même." Commentaire de Jayatīrtha: *ātmavijñānānubhavaḥ tāvan mām ahaṃ jānamīti sākṣirūpaḥ prasiddha eva...svaprakāśatvaṃ jñānāśrayatayā prakāśamānatvaṃ ca na svajñānātirekeṇopapadyata iti/* "...pour autant qu'il est établi que l'expérience de la conscience réfléchie telle que 'je me connais moi-même' est de l'essence du sujet-témoin... la capacité de s'éclairer soi-même et de s'éclairer comme support de connaissance ne peut exister indépendamment de la connaiśsance de soi".

ils se contredisent eux-mêmes : le préfixe réfléchi *sva*, n'a pas de sens s'il ne se rapporte à un sujet conscient, et son emploi suppose la pluralité des consciences, car ce qui est pour soi s'oppose à ce qui est pour autrui.[1] Il ne sert à rien aux advaitin d'utiliser le mot abstrait *caitanya*, le spirituel, pour suggérer l'idée d'une étoffe spirituelle impersonnelle, car la notion abstraite n'a pas de sens sans un support réel : le *caitanya* n'est rien d'autre que le fait d'être un esprit, *cetana*, un sujet pensant.[2] Aucun artifice ne peut nous amener à concevoir une conscience qui ne serait pas conscience de soi, qui ne se connaîtrait pas comme une unité irréductible.

L'accent mis ainsi par Madhva sur le caractère concret de chaque substance spirituelle semble lui faire préférer pour la désigner le terme de *jīva* à celui d'*ātman*. Le *jīva* est "l'âme vivante".[3] Si la notion de vie, sous forme de souffle a pu être également présente à l'origine dans le mot *ātman*, l'usage philosophique a atténué cette valeur, ne laissant subsister que l'idée de principe réfléchi. Le terme se prêtait à la conception advaita d'un "pour soi" impersonnel, identique en toute conscience. Les *Upaniṣad* parlent de l'*ātman* aussi bien à propos du sujet individuel que du Sujet absolu et les advaitin y avaient lu l'unité du Soi unique. Une telle exégèse est pour Madhva la négation de toute philosophie en même temps que de toute théologie, et il prend soin dans ses commentaires de la Śruti de toujours distinguer les deux sens du mot, selon qu'il s'applique à la conscience individuelle ou à la conscience divine. Tandis qu'il glose en général le premier par *jīva*, il commente le second par *paramapuruṣa*, Personne suprême, ou encore par *īśa*, *īśvara*, Seigneur, *parameśvara*, suprême Seigneur, tous termes qui mettent l'accent sur une irréductible différence, comme sur le caractère personnel des sujets spirituels et de celui qui les régit.

Mais aucun des mots employés par Madhva pour désigner le sujet pensant n'a l'importance d'un terme dont il fait un usage privilégié : c'est le terme de *sākṣin* que l'on peut traduire par "témoin". Le mot signifie étymologiquement

---

[1] A.V., III. 4. 184 [5-6] (p. 60b-61a) *svaśabdo'pi parāpekṣaḥ tasmād vyāvṛttir eva hi/ svaśabdārtha iti proktaḥ*. . "le mot *soi* est en lui-même relatif à l'autre, c'est pourquoi il est dit en effet que le sens du mot soi est de négation." Nous connaissons par le V.T.V. le texte auquel il est fait allusion: c'est la *Nārāyaṇa-śruti*. Il vise à réfuter l'apophatisme des advaitin comme le montre la suite du même texte qui dit que les paroles '*neti neti*' déclarent Viṣṇu autre que le monde. cf. V.T.V. par. 265. Cf. Introduction p. 26.

[2] A.V., III. 4.186 [5-6] (p.61a) *cetanasya svabhāvo hi caitanyam iti gīyate*- "car la spiritualité est dite être la nature propre appartenant à un sujet spirituel".

[3] Comme l'indique la racine *JĪV* qui signifie "vivre".

"l'être pourvu de vision", le "voyant". La métaphore visuelle est présente dans toutes les expressions qui accompagnent l'usage de la notion de *sākṣin* : ainsi la connaissance du témoin est nommée *pratyakṣa*, perception de ce qui est "devant nos yeux", elle est dite se produire de façon immédiate, *sākṣāt*[1], "en étant unie au regard"; elle est fréquemment qualifiée de *aparokṣa-jñāna*, "connaissance de ce qui n'est pas écarté du regard". L'image de la vision, liée à celle d'immédiateté, souligne l'idée que le *sākṣin* est le témoin par excellence, le sujet à qui la connaissance est essentielle. Mais l'image appelle également d'autres notions : la plupart des penseurs indiens, et parmi eux Madhva, conçoivent la vision comme provenant d'une puissance lumineuse qui rayonne à partir de l'œil. De la même manière, le *sākṣin* est conçu comme un "organe" spirituel, source de sa lumière, capable d'éclairer directement son objet par sa vertu propre. C'est pourquoi le *sākṣin* est dit un *indriya*, du terme appliqué aux organes des sens, une "énergie essentielle," *svarūpa-indriya*,[2] qui rayonne à partir d'elle-même, et se porte, sans se séparer de sa source, vers les objets que lui présentent les organes matériels, *prākṛta-indriya*.[3]

La vision du *sākṣin* implique des objets qu'elle éclaire. De même qu'il est impossible de concevoir une connaissance qui ne serait pas celle d'un sujet connaissant, il est impossible de penser une connaissance qui n'aurait pas de contenu. La relation sujet-objet est absolument nécessaire à la pensée. Madhva insiste sur la bipolarité de toute connaissance, et s'oppose en ceci encore à l'advaita[4] pour qui la connaissance suprême, la seule digne de ce nom, serait la connaissance pure, affranchie de la dualité sujet-objet. Comment concevoir

---

[1] G.Bh., IX. 18 (p. 35a) *sākṣād īkṣata iti sākṣī* "le *sākṣin* est dit celui qui voit immédiatement".

[2] P.P., I. par. 24 *indriyaśabdena jñānendriyaṃ gṛhyate/tad dvividham/ pramātṛsvarūpaṃ prākṛtaṃ ceti/tatra svarūpendriyaṃ sākṣīty ucyate/* "par le mot *indriya* on entend les organes de connaissance; ceux-ci sont de deux sortes: l'un est de l'essence propre du sujet de la connaissance vraie, les autres sont matériels. En cette classification, c'est le *sākṣin* qui porte le nom d'organe essentiel".

[3] A.V.,II.1.28 [2](p. 18b) *nirdoṣākṣodbhavaṃ hyatra pratyakṣam iti gīyate/ prākṛtaṃ śuddhacaitanyam akṣaṃ tu dvividhaṃ matam/* "la perception est en effet déclarée ici produite par un organe sans défaut; et cet organe est considéré comme étant de deux sortes selon qu'il est du domaine de la matière ou qu'il appartient à celui de l'esprit pur".

[4] Sa position est semblable à celle de Rāmānuja qui s'oppose à l'advaita, de la même manière sur ce point. Cf. O. Lacombe, *Abs. Védânta* p.177.

une expérience qui contredirait par définition aux conditions de toute expérience ? Une pensée sans objet n'est pas une pensée, une conscience qui n'aurait conscience de rien ne serait plus consciente. Il est paradoxal que les advaitin utilisent justement la notion même de *sākṣin* comme approximation la plus haute de ce cas limite. Au moment précis où le sujet individuel reconnaît son caractère illusoire ainsi que le caractère illusoire de toute pluralité, avant de disparaître dans l'unité ultime, il est *sākṣin*, témoin de vérité, témoin de sa propre non-existence.[1] Jayatīrtha demande à ses adversaires ce que pourrait être un témoin qui ne serait témoin de rien: on n'échappe pas à une contradiction en la réduisant à un passage si bref soit-il. En admettant ce passage de l'illusion à la vérité, à la charnière duquel ils situent la notion de *sākṣin*, les advaitin reconnaissent implicitement[2] qu'il n'y a pas de vérité sans un sujet capable de la saisir comme telle, capable d'en faire l'objet de son jugement vrai.[3]

Le *sākṣin* n'est rien d'autre que le *jīva*; le témoin est le sujet substantiel dans son exercice propre de connaissance. La notion de *sākṣin* met en évidence l'intentionalité de la conscience, celle de *jīva* insiste sur la réalité individuelle de celle-ci. Le fait de nommer le *sākṣin* un *indriya*, une énergie de la substance pensante, n'en fait pas comme un pouvoir secondaire et dérivé de cette dernière, car l'être spirituel n'est rien d'autre qu'une énergie essentielle de pensée.

---

[1] Cf. O. Lacombe, *ibid.* pp. 173-4 et 360 "Śaṅkara n'est pas prodigue d'explications sur cet état de témoin..." Mais Madhva et Jayatīrtha ont affaire à des advaitin qui utilisent la notion de *sākṣin* en essayant de la faire apparaître dans des expériences privilégiées, dans lesquelles nous connaîtrions d'une certaine manière l'ignorance "comme si" elle était un objet. Il y aurait une saisie de l'ignorance "en forme d'existence" *bhāvarūpājñāna*, dans des expériences telles que "je suis ignorant", et de telles expériences seraient l'approximation de l'état de sujet pur, sans objet. Cf. notes suivantes.

[2] A. V., 1. 4. 94 [6] (p. 16b) *sādhakatvaṃ tu satyasya sākṣiṇo hyāvayor dvayoḥ*/"Car tous deux nous admettons un *sākṣin* ayant pouvoir d'établir le vrai".

[3] A.V., 1. 1. 19 [1] (p. 2a) *sādhakatvaṃ satas tena sākṣiṇā siddhim icchatā/ svīkṛtaṃ hi*..."car il admet que le pouvoir de preuve appartient à une réalité existante, (l'advaitin) qui cherche à atteindre une certitude par le moyen du *sākṣin*".

Commentaire de Jayatīrtha (p.104a) *māyāvādinā khalu bhāvarūpājñānaṃ siṣādhayiṣatā pratyakṣaṃ tāvad aham ajño mām anyaṃ ca na jānāmītyaparokṣāvbhāsadarśanād ityādinā tatsādhanāya sākṣipratyakṣaṃ pramāṇam aṇgīkṛtam/* "Lorsque le māyāvādin, certes, cherche à prouver l'ignorance 'en forme de réalité', parce qu'on la verrait apparaître immédiatement, dans la mesure où l'on a l'expérience 'je suis ignorant', 'je ne me connais pas', 'je ne connais pas autrui,' il accepte pour l'établir l'autorité de la perception du témoin".

Mais comment le sujet connaissant peut-il être dit son propre *indriya*, son propre instrument de connaissance ? Il n'y a pas d'autre réponse à cette question que l'opposition entre *jaḍa* et *cetana*, entre matière et esprit : c'est la nature même de l'être spirituel que d'exercer sa fonction spirituelle, de se saisir à la fois comme existence et comme pensée. C'est pourquoi il est seul *svaprakāśa*, à la différence des objets inertes, seul conscient de son existence consciente. Nous sommes là devant un fait d'expérience : de toutes les évidences du *sākṣin* la première est celle qui lui donne l'évidence de sa propre lumière. Nous nous connaissons comme connaissants, nous sommes doués de réflexion, et c'est là l'expérience de l'expérience elle-même, l'expérience sans laquelle nous ne serions pas sujets d'expérience.

Les bhāṭṭa avaient nié que le sujet pût être directement objet de sa connaissance. Il n'y a pas d'exception, pensent-ils, à la loi universelle selon laquelle le sujet d'une action est nécessairement différent de l'objet de son action : la hache ne se coupe pas elle-même. L'esprit ne peut davantage se prendre pour objet, et nous ne pouvons connaître nos activités connaissantes que par leurs effets. Seul le raisonnement nous permet d'inférer notre existence de sujet. Nous constatons que tout objet connu possède la qualité d'"être connu," la qualité de *jñātatā*, nous en induisons que nous sommes l'agent ayant produit en tel objet ce mode d'être, mais nous ne saisissons pas le sujet dans son activité. A de telles affirmations, Jayatīrtha oppose le témoignage de l'expérience: jamais nous n'avons conscience d'une semblable inférence; tout nous donne au contraire l'évidence d'une intuition immédiate. Comme il en est chaque fois que l'on abandonne l'expérience, l'hypothèse qui devrait rendre compte des faits ne sert qu'à les rendre incompréhensibles en s'embarrassant elle-même dans des apories insolubles. Si l'objet est connu par l'intermédiaire d'une qualité adventice qui lui serait imposée par l'esprit, par quoi cette qualité elle-même serait-elle à son tour connue? La *jñātatā* requiert une autre *jñātatā*, celle-ci une autre encore, indéfiniment.[1] Le régrès à l'infini se trouve inséré au cœur de

[1] N.S., III.2. 90 (p. 95b) *kiñca jñānaṃ svaviṣaye jñātatāṃ upajanayati yatra kvacid vā|dvitīye 'tiprasaṅgaḥ|ādye jñātatopajananāt prāg evārthasya viṣayaṭva-siddher vyarthaṃ tatkalpanam* / "mais quoi, la connaissance produit-elle la 'qualité d'être connu' dans son objet propre ou bien n'importe oú? Dans le second cas l'on dépasse ce que l'on peut prouver. Dans le premier, puisqu'il est accepté que la chose est objet de connaissance avant que l'on ne produise en elle la *jñātatā*, la supposition devient inutile". *ibid.*,: *api ca jñātatāyām api jñātatot-pādo' ṅgīkriyate na vā|neti pakṣe jñānaviṣayatvaṃ na syāt|ādye'nubhavānārūḍhaṃ*

l'expérience la plus immédiate. Pour avoir nié la possibilité du contact de l'esprit avec lui-même, l'on a de surcroît rendu impossible le contact de l'esprit avec son objet.[1]

Il faut donc maintenir en tout le primat de l'évidence intérieure. L'objection selon laquelle le sujet d'une action ne peut être l'objet de cette même action est vaine. Que cette loi soit universelle dans le domaine des existences matérielles, ne signifie pas qu'elle s'applique de même aux substances spirituelles. C'est une exception certes, mais c'est l'exception même qui les fait ce qu'elles sont, c'est-à-dire conscientes. Si l'on est à la recherche de lois universelles, l'on peut fort bien faire appel à l'expérience commune manifestée par le comportement des êtres conscients : si nous ne nous connaissions pas nous-même, fait remarquer Jayatīrtha, nous n'aurions pas de conduite réfléchie, visant un but que nous jugeons souhaitable.[2]

Cependant si l'esprit se connaît, il s'objective et cesse de se connaître pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme sujet. Madhva ne peut ignorer l'ouverture célèbre du commentaire de Śaṅkara aux *Brahma-sūtra* : le maître de l'advaita y pose le principe même de sa doctrine, l'affirmation que la source de toute illusion consiste dans le fait de connaître le sujet comme objet, en lui surimposant indûment les caractères de ce dernier. N'est-ce pas exactement le danger auquel s'expose la doctrine mādhva ? Après avoir soutenu avec tant d'in-

---

jñātatāpravāham aṅgīkurvāṇasya kalpanāgauravaṃ syāt/"bien plus dans le cas de cette *jñātatā* elle-même, admet-on (pour la connaître) la production d'une autre *jñātatā* ou ne l'admet-on pas? Répondre non, c'est lui interdire d'être objet de connaissance. Dans le premier cas, c'est se rendre coupable d'un excès d'hypothèses, en admettant un flot continu de *jñātatā* que n'atteint aucune expérience".

[1] N.S., II. 1. 23 (p. 56b) *jñānam eva hi viṣayasya jñeyatāyāṃ sākṣād upādhir bhavati*/*jñātatāyā nirākariṣyamāṇatvāt*/ "c'est la connaissance seule qui est en effet, pour l'objet, condition immédiate de son caractère d'être objet de connaissance, car nous réfuterons la notion de *jñātatā*". Cf. note précédente.

[2] N.S., IV. 2. 91 (p.52a-b) *svavijñānitāyāṃ jīvasya kaścana virodho neyate*/ ...*yadi cātmā na svātmānaṃ jānīyāt tadā mamedam iṣṭasādhanam ityādijñānābhāvāt tathāvidhecchāprayatnayor apyabhāvāt sarvapravṛttinivṛttivilopaprasaṅgaḥ*/ "l'on ne voit aucune contradiction au fait que le sujet se connaisse lui-même... et si le sujet ne se connaissait pas lui-même, comme en ce cas je ne pourrais avoir la pensée 'ceci m'est le moyen d'un bien', il s'ensuivrait par absence de désir et d'effort correspondants, la destruction de toute activité positive ou négative".

sistance qu'il n'y a pas de connaissance en dehors de la relation sujet-objet, les mādhva ne devront-ils pas admettre que si l'esprit se connaît, il se connaît en mode d'objet? Il se divise donc en quelque sorte de lui-même, perd sa simplicité essentielle, échoue à se saisir comme sujet.

La réponse de Madhva porte sur ce point précis : la réflexion du sujet sur soi ne contredit pas à sa simplicité.[1] Faisant allusion à l'objection évoquée plus haut selon laquelle il doit toujours y avoir différence, *bheda*, entre le sujet et l'objet d'une action, il dit que cette différence n'existe pas ici "du fait du *viśeṣa*".[2] Jayatīrtha déclare ailleurs que la connaissance de soi est possible "par la force du *viśeṣa*".[3] La réponse appelle l'analyse, car la notion de *viśeṣa* est une des notion-clés du système mādhva, apparaissant à chacune des grandes articulations de la doctrine. Le mot *viśeṣa*, qui signifie "spécificité", s'applique d'ordinaire à la catégorie du particulier opposée à celle de la généralité, *sāmānya*. Mais les mādhva l'utilisent en un sens technique très déterminé : la notion de *viśeṣa* ne leur sert pas en effet à rendre compte de l'individualité des existences particulières, différentes les unes des autres. Ce rôle est dévolu à la notion de *bheda*, différence, au sens de division. La notion de *viśeṣa* accomplit sa fonction propre, non en relation avec la notion de différence mais au contraire en relation avec celle de non-différence, *abheda*.[4] Chaque fois que nous voulons penser ou décrire les divers aspects d'une réalité identique à elle-même, "non-divisée" en soi, lorsque nous voulons, par exemple, exprimer le rapport de la substance à ses attributs, nous devons faire intervenir une spécification qui nous permette d'exprimer une multiplicité de relations internes, sans briser l'unité de la subs-

---

[1] V.T.V., par. 349 *na cātmanyanātmabhramaḥ kvāpi dṛṣṭaḥ*/ "et l'on ne voit jamais l'erreur qui imposerait le non-spirituel sur le spirituel".

par. 350 *na hi kaścid aham ahaṃ na bhavāmīti bhrānto dṛśyate*/"car l'on ne voit aucune erreur telle que 'je ne suis pas moi' ".

par. 357 *na cātmani bhedabhramaḥ kvāpi dṛṣṭaḥ*/ "jamais ne se produit en moi-même l'illusion que je sois divisé".

[2] A.V., I. 2. 3 [1] (p. 11a) *karmakartror utsargato bhidā*/*abhedo'pi viśeṣe syād balī so'pyanapoditaḥ*/ "bien qu'entre agent et objet de l'action il y ait généralement différence, la non-différence est aussi possible là où existe le *viśeṣa*, et celle-ci aussi est forte, n'étant pas contredite". Cf. note précédente.

[3] V.A., par. 441 *māṃ ahaṃ jānāmītyanubhavād viśeṣabalācca na kartṛkarmabhāvavirodhaḥ*/"parce que l'on a l'expérience 'je me connais moi-même' et, grâce à la force du *viśeṣa*, il n'y a pas contradiction à la relation agent-objet de l'action".

[4] Cf. IIe part. ch. 3 et 4.

tance.[1] La relation de *sa-viśeṣa-abheda*, de "non-différence pourvue de spécification", permet de comprendre que nos jugements ne posent pas uniquement des identités, que nos énoncés ne soient pas exclusivement constitués de termes synonymes.

L'on pourrait être tenté de considérer le *viśeṣa* comme une simple catégorie mentale, relative aux points de vue divers que nous prenons sur les choses, et permettant d'isoler provisoirement tel aspect de leur existence, si Madhva et son école ne mettaient en valeur le caractère réel du *viśeṣa*, associant sa notion à celle d'un pouvoir ou d'une force existant à l'intérieur des réalités. Madhva parle de la "force du *viśeṣa*"; Jayatīrtha le nomme *padārtha-śakti* "puissance d'un objet";[2] Rāghavendra-tīrtha, *vastu-sāmarthya* "efficacité de la chose."[3] En chacune de ces expressions apparaît le caractère foncièrement réaliste de la doctrine : si nous pouvons isoler par la pensée tel aspect de tel objet, c'est qu'il existe en fait à l'intérieur de cet objet. Il est, en chaque réalité, à l'état de puissance, apte à se manifester sans détruire son unité. Le *viśeṣa* apparaît à la fois comme un pouvoir de cohésion assurant l'unité interne de toute existence, et comme une force de rayonnement qui manifeste cette même unité en révélant la multiplicité de ses caractères spécifiques. Il est, dit Jayatīrtha, *bheda-pratinidhi*, "substitut de la différence"[4], en ce qu'il produit les effets de la différence là où il n'y a pas différence : cette puissance réelle produit des effets réels, elle introduit dans les réalités une distance qui ne les divise

---

[1] A.V., I. 1. 109 [2] (p. 5a) *abhinne'pi viśeṣo'yaṃ balād āpatati hyataḥ/viśeṣatadvatoścaiva svanirvāhakatā bhavet/bhedahīne tvaparyāyaśabdāntaraniyāmakaḥ/viśeṣo nāma kathitaḥ so'sti vastuṣvaśeṣataḥ/viśeṣās te'py anantāśca parasparaviśeṣiṇaḥ/svanirvāhakatāyuktāḥ santi vastuṣvaśeṣataḥ* / "Là où il n'y a pas de division apparaît en effet ce *viśeṣa* par sa seule force; c'est pourquoi doit appartenir aussi au *viśeṣa*, et à ce qui possède le *viśeṣa*, la propriété de se soutenir soi-même. En ce qui est effectivement dépourvu de division, régissant l'usage des divers mots non-synonymes, se trouve celui que l'on nomme *viśeṣa*; il existe en toutes réalités. Ces *viseṣa* sont en nombre infini et ils se spécifient mutuellement; doués de la propriété de se supporter eux-mêmes, ils existent dans toutes les réalités".

[2] V.A., par. 471 *tatpratinidhiḥ svanirvāhako viśeṣo nāma padārthaśaktiḥ.../* "substitut de celle-ci (de la différence), se supportant soi-même, celui qu'on nomme *viśeṣa*, est une puissance de la chose".

[3] V.A., par. 441, commentaire de Rāghavendra-tīrtha (p.366) *vastusāmarthyāparaparyāyarūpaviśeṣabalād ityarthaḥ*/ "le sens est 'par la force du *viśeṣa*' selon sa qualité d'être synonyme d'efficacité de la chose",

[4] V.A., par. 471, cf. note 2.

pas d'avec elles-mêmes, autant de distances que ces réalités présentent d'aspects sous lesquels elles peuvent être connues. Le *viśeṣa* est donc à la fois un et multiple,[1] un comme pouvoir de cohésion, multiple comme support d'autres *viśeṣa* : la puissance de spécification se ramifie sans se séparer de sa source, du noyau concret d'existence qu'elle supporte.[2]

La substance pensante comme toute autre substance possède des *viśeṣa*, des puissances de spécifications : la connaissance essentielle se diversifie sans se diviser d'elle-même pour cerner les *vṛtti* du *manas*. Mais elle possède tout autant un *viśeṣa*, la puissance de cohésion qui réfère ses connaissances à elle seule.[3] La différence entre la substance matérielle et la substance pensante est que cette dernière se sait une, tandis que la première reçoit son unité de façon passive et inconsciente. Etre conscient c'est, pour chacun de nous, être conscient de l'unité qui nous constitue : ce ne peut donc être en aucun cas le fruit d'une connaissance qui nous diviserait de nous-même. De ce fait ce ne peut être une connaissance dans laquelle le sujet se prendrait seul pour objet, à l'exclusion de tout autre objet. L'acte de conscience de soi ne se produit pas à vide, puisqu'une conscience vide d'objets serait inconsciente, mais il jaillit de l'exercice même de la pensée. Un peu, semble-t-il, comme on éprouverait l'élasticité d'un

---

[1] L'affirmation que le *viśeṣa* est *vastu-svarūpa*, essence de la chose, en même temps que spécification de celle-ci, se trouve dans les textes du B.T. que Madhva reprend à son compte. Dans le G.T. XI, 15, Madhva cite un long passage du B.T. où il est affirmé à deux reprises que le *viśeṣa* est l'essence de la chose (B.T., par. 14) *abhāvo yatra bhedasya pramāṇāvasito bhavet/viśeṣo nāma tatraiva viśeṣa-vyahāravān/ viśeṣo'pi svarūpaṃ saḥ svanirvāhaka eva ca/.../vastusvarūpam asty-eveti.../ viśeṣo'nubhavād eva jñāyate sarvavastuṣu/*"Là où est établie par preuve l'absence de différence (interne), c'est le *viśeṣa* qui existe en ce cas justement, supportant l'usage des spécifications (diverses). Le *viśeṣa* est aussi l'essence propre et il se supporte lui-même...il est dit être vraiment l'essence propre de la chose ...le *viśeṣa* est connu par expérience dans toutes les réalités." Cf aussi B.T., par. 146 *viśeṣo'pi svarūpaṃ sa svanirvāhakatāsya ca/*"Le *viśeṣa* est l'essence propre, et la propriété de se supporter lui-même lui appartient également".

[2] V.A., par. 475 *tato varaṃ padārthasyaiva vicitraśaktisvīkāra iti/* "c'est pourquoi il vaut mieux admettre pour la réalité elle-même une puissance variée".

[3] A.V., III. 4. 186 [5-6] (p.61a) *tasmād viśeṣabāhulyaṃ caitanyasya viśeṣataḥ/* "C'est pourquoi la multiplicité des *viśeṣa* appartient au principe spirituel par son caractère spécifique (ou: lui appartient éminemment)". Ce passage fait suite à celui cité note 2 p.49

ressort en le tendant, le sujet éprouve son unité essentielle dans l'acte qui le porte vers autre que lui. Le *viśeṣa* introduit en lui la distance qui ne brise pas sa simplicité mais lui permet de l'éprouver, comme de l'intérieur, en "produisant les effets de la différence, là où il n'y a pas de différence." Il n'y a donc pas de conscience de soi sans connaissance de réalités différentes de soi, et toute connaissance, en sollicitant l'esprit à user de son pouvoir, porte en elle le germe de la conscience de soi.

Il arrive pourtant que des connaissances ne soient pas réfléchies, objectera-t-on. Comment poser l'identité conscience-connaissance, alors que nous savons qu'il existe des degrés dans la conscience de soi ? Il se produit en nous bien des oscillations de la pure lumière, lumineuse à elle-même, bien des variations dans la clarté de la conscience réfléchie : dans l'état de veille nous n'avons pas toujours connaissance de notre connaissance; que dire des états plus confus, tel celui du rêve; que dire des cas où la conscience disparaît dans l'obscurité totale du sommeil sans rêve ou de l'évanouissement ? La conception d'un témoin dont l'essence est d'être *svaprakāśa*, ne semble guère pouvoir en rendre compte. Madhva aura à examiner en détail ces différents états du sujet pensant, afin de pouvoir maintenir les résultats de son analyse. Mais d'ores et déjà, une conviction solidement acquise domine sa doctrine : la nature du sujet pensant a été saisie dans sa vérité, par une évidence intérieure absolument sûre et immédiate. En droit donc, en essence, le sujet spirituel est identiquement connaissant et conscient. S'il arrive en fait que cette identité cesse de nous apparaître, la raison doit en être cherchée dans des facteurs extrinsèques, dans des obstacles non-spirituels capables de nous voiler à nous-même notre véritable nature. L'observation nous les indique : le sujet connaissant est lié à un corps dans l'exercice même de sa connaissance, à des organes qui lui permettent d'atteindre les objets extérieurs à lui. Ces intermédiaires ne sont-ils pas en même temps des obstacles? L'enseignement de l'Ecriture le confirme, en nous révélant que nous sommes asservis, liés à ce corps et au monde matériel, par un *bandha*, un lien, qui n'a pas eu de commencement. Notre condition humaine est dite une condition d'ignorance, *avidyā*, dont le salut nous délivrera en nous rendant à notre vraie nature. Toutes ces convergences nous incitent à chercher les causes de l'obscurité et de l'inconscience du côté de la matière.

Mais les vérités acquises ne peuvent être remises en cause : en aucun cas l'erreur, l'illusion, l'inconscience ne pourront se glisser comme à l'intérieur du sujet pensant, altérer sa capacité de connaître, transformer sa nature de témoin. Toute la question sera de savoir comment le *sākṣin* peut entrer en contact avec la multiplicité et la temporalité sans y perdre sa simplicité, assumer le corps et la matière sans y perdre sa spiritualité. Répondre à ces questions sera essayer de

saisir l'articulation de l'âme et du corps. Si difficile que soit ce problème pour une philosophie aussi radicalement dualiste que celle de Madhva, il est clair que certaines de ses positions ouvrent des voies favorables. Le *sākṣin* est une substance simple mais pourvue de pouvoirs de spécification; il possède une structure interne apte à se manifester en relations externes. De tels caractères semblent l'adapter d'avance à rencontrer le monde de la matière.

LA CONNAISSANCE VRAIE

L'objet de la connaissance tel qu'il est donné au sujet-témoin, lui est donné, de façon immédiate, comme différent de lui, et comme existant indépendamment de lui. Nous nous trouvons en présence d'un monde que nous qualifions de réel, et sur lequel nous portons des jugements de vérité. Telle est l'expérience universelle, et la recherche philosophique se devra de sonder la consistance de ces notions: qu'appelons-nous réel, et quels critères valables avons-nous du vrai? Madhva affronte un problème dont toutes les issues ont été explorées par les controverses antérieures, et dont les termes ont, de plus, été profondément modifiés par son grand prédécesseur Śaṅkara. Celui-ci avait en effet proposé une synthèse qui expliquait l'impuissance des écoles à fournir les preuves demandées, et qui était en même temps capable de surmonter le relativisme universel qui semblait devoir en résulter. Cette solution consistait à distinguer deux plans de vérité: celui de la vérité empirique qui ne dépasse pas la certitude pragmatique à laquelle nous conduit la correspondance de nos représentations et de nos actions, et celui de la vérité absolue, découverte en une expérience ultime qui abolit tout ce que nous tenons pour vrai. La première est temporaire et relative, la seconde est éternelle et immuable; l'une est nommée *vyāvahārika*, car elle porte sur le domaine de nos comportements, *vyavahāra*, façons d'être et de penser, façons de parler ou d'agir ; l'autre est dite *pāramārthika*, car elle atteint l'objet absolu et transcendant, le but suprême, *parama-artha*. A cette double conception de la vérité correspondait un dédoublement de la réalité: le domaine empirique, le monde de notre connaissance commune n'est pas absolument réel, quoiqu'il ait assez de consistance pour être distingué d'une pure illusion, et assez d'objectivité pour être conçu comme une sorte de rêve collectif. Son statut ambigu, qui n'est définissable ni comme être, ni comme non-être, ni comme l'un et l'autre à la fois,[1] explique que nous nous efforcions sans cesse de prouver sa réalité sans jamais y parvenir, car il est vain de vouloir démontrer absolument ce qui n'est pas vrai absolument. Ceci ne signifie pas pourtant qu'il n'y ait aucune réalité digne de ce nom et que nous ne puissions la connaître dans toute sa vérité, mais une telle connaissance est d'un autre ordre; elle est donnée par une expérience dont nous ne rencontrons jamais en ce monde les conditions, car elle est expérience de non-dualité, *advaita*, en laquelle s'abolit en premier lieu la dualité du sujet et de l'objet, inhérente à toute pensée empirique.

[1] *sad-asad-vilakṣaṇa, anirvacanīya.*

Une semblable thèse, tout en paraissant expliquer de façon définitive les difficultés rencontrées par les systèmes antérieurs, semblait en outre devoir réduire par avance à néant toute nouvelle tentative. Il est remarquable de voir Madhva attaquer la difficulté au point précis où l'avait située la solution çankarienne, et viser la position adverse en son innovation la plus séduisante, celle de la doctrine de la double vérité. Madhva affirme qu'il n'y a pas et ne peut y avoir deux façons de définir le vrai, et qu'une vérité relative n'est pas une vérité. La tâche qu'il se propose est aussi nette et, faut-il le dire, aussi ardue que possible : son intention première est de montrer qu'il n'y a pas de degrés de vérité, et qu'il n'y a pas non plus de degrés d'être. Si nous pouvons affirmer valablement une existence, celle-ci existe pleinement. Le monde, quoique totalement et foncièrement dépendant de Dieu, est aussi réel que son auteur. La même exigence de certitude entière s'exerce sur le domaine de l'expérience sensible et sur celui de la connaissance métaphysique[1] : si nous échouons en l'un des cas, nous échouons totalement et il n'y a aucune vérité possible.

Bien que la doctrine mādhva de la vérité soit ainsi essentiellement opposée à celle des advaitin qu'elle critique à toute occasion, ce n'est pas de cette critique qu'elle prend son départ. Elle n'examine pas davantage les critiques antérieures aux siennes, telles celles de l'école de Rāmānuja. Elle se présente dans son autonomie, comme la pierre de fondation d'un système qui se développe selon sa logique interne. Madhva reprend le problème entièrement à son propre compte, pose ses définitions préalables avant de les éprouver dans la discussion de thèses adverses. Il suit en cela la coutume : chaque maître se doit de présenter un système total, qui ne se réclame que de la tradition scripturaire. Les joutes dialectiques sont secondaires et servent à confirmer que la doctrine est sans fissure.

De même que pour faire œuvre constructive il est permis d'ignorer momentanément les positions opposées, de même pour poser une définition universelle faut-il provisoirement mettre les exceptions entre parenthèses. Il faut partir de la connaissance vraie, de notre expérience de la certitude, et en analyser le contenu. Le doute et l'erreur seront examinés en leur temps, mais ils ne sont pas placés au principe de la réflexion. La définition de l'erreur constituera la contre-épreuve de celle de la vérité.[2] Quant au doute, il n'est pas considéré

---

[1] A.V., III. 3.134 [19] (p. 51a) *yadyāgamasya no mātvam akṣajasya tathā bhavet/yady akṣajasya mātvaṃ syād āgamasya kathaṃ na tat*/"Si la Tradition n'a pas validité, qu'il en soit de même pour ce qui vient de la perception ; si ce qui ce qui vient de la perception peut être valide, pourquoi la Tradition ne le serait-elle pas ?"

[2] Cf. chapitre suivant.

comme un instrument de découverte méthodique : ice n'est qu'un défaut de la pensée, une oscillation accidentelle qui l'empêche de se fixer fermement à son objet.[1] C'est à l'essence de l'affirmation, non à celle du doute qu'il faut viser. Il s'agit de déterminer le caractère intrinsèque à tous nos jugements vrais, de définir ce qui fait leur *prāmāṇya*, c'est-à-dire leur valeur d'autorité et de preuve, leur validité pour nous-mêmes et dans les controverses où nous serons engagés.

Le terme de *prāmāṇya* est donc l'équivalent le plus proche, en contexte indien, des notions exprimées par le mot de vérité. C'est un terme abstrait formé sur le mot *pramāṇa*, lui-même dérivé de la racine *MĀ* mesurer. La grammaire inciterait à définir le *pramāṇa* comme le "moyen de *pramā*," le moyen de connaissance exacte. Mais Madhva écarte cette définition aussi bien sous la forme que lui donnent les bhāṭṭa, *pramāsādhanaṃ pramāṇam*, "le *pramāṇa* est moyen de connaissance vraie," que sous celle présentée par les naiyāyika, *samyaganubhavakaraṇam pramāṇam*, "le *pramāṇa* est l'instrument de l'expérience correcte." Aux uns et aux autres il oppose qu'il n'y a pas de moyen ou d'instrument du vrai qui puisse être pensé comme différent de la vérité qu'il présente. Un seul acte de l'esprit saisit la connaissance vraie, *pramā*, et la validité de cette connaissance, *prāmāṇya*, car nous sommes conscients à la fois de la vérité et de l'autorité de cette vérité. La *pramā*, la connaissance certaine, est elle-même *pramāṇa*, elle-même preuve et moyen de preuve, pour la conscience qui reconnaît son évidence. L'esprit est lumineux à soi, *sva-prakāśa*, et saisit ses certitudes comme certaines de façon aussi immédiate qu'il se saisit lui-même comme sujet de ses certitudes. Aux bhāṭṭa, Madhva objecte les difficultés de la notion de *jñātatā*,[2] qui interpose entre l'esprit et son objet un intermédiaire rendant impossible à la fois la conscience de soi et celle de l'évidence objective : si la vérité est une qua-

---

[1] Cf. IIe part. ch. 5.

[2] Jayatīrtha développe cette objection dans P.P., I. 14 *jñātatāprākaṭyāparaparyāyavācyasya prameyāśritasya prakāśaviśeṣasya sādhanaṃ kriyājnānaṃ pramāṇam iti bhāṭṭānāṃ lakṣaṇaṃ apyayuktam/ jñānavyatiriktāyāṃ jñātatāyāṃ pramāṇābhāvenāsambhāvitatvāt/* "la définition des bhāṭṭa disant que le *pramāṇa* est une connaissance active produisant un caractère de luminosité reposant sur l'objet connu, caractère appelé par eux *jñātatā* ou *prākaṭya*, n'est pas acceptable, parce qu'elle ne peut être établie, en l'absence de *pramāṇa* donnant la *jñātatā* comme distincte de la connaissance". (Cf. ch. précédent). Commentaire de Vedeśa-tīrtha : *anyatheṣṭo ghaṭa iti pratītyeṣṭatā 'pīcchātiriktā prameyāśritā svīkāryā syāt/* "autrement il faudrait admettre que si l'on dit: 'la cruche est désirée', un caractère d'être désiré, différent lui aussi de mon désir, repose sur cet objet".

lité produite dans l'objet par un processus dont nous n'avons pas directement conscience, comment pouvons-nous avoir la moindre certitude ? Si l'acte de connaissance modifie son objet d'une façon qui nous est en elle-même inconnue, quelle garantie avons-nous du caractère objectif du résultat? L'on pourrait tout aussi bien dire que lorsqu'un objet est désiré, une qualité "d'être désiré" doit s'ajouter à lui et le modifier d'une façon que nous ne pouvons apprécier. Aux naiyāyika qui prennent le terme de *pramāṇa* au sens strict d'instrument, *karaṇa*, de connaissance, Madhva objecte que la définition est trop étroite, ne pouvant s'appliquer à la connaissance divine. Les trois instruments de connaissance reconnus, la perception, *pratyakṣa*, l'inférence, *anumāna* et le témoignage verbal, *śabda*, sont en effet pour nous des moyens de connaissance vraie, mais la connaissance du Seigneur, connaissance éminemment vraie, n'est pas soumise à de tels moyens. En elle l'immédiateté est absolue, atteignant directement son objet et la vérité de cet objet : la connaissance parfaite, modèle de toute connaissance vraie, est à elle-même son propre *pramāṇa*, son propre moyen de vérité, et elle porte en elle-même son propre *prāmāṇya*, la validité de sa vérité. En elle se vérifie l'équation *pramā-pramāṇa*, telle que nous la donne notre conscience du vrai.

Yathārthaṃ pramāṇam[1] : c'est par cette brève équivalence que Madhva pose sa définition du vrai. La connaissance vraie est "comme l'objet", *yathā-artha*. La formule est simple : elle exprime l'expérience commune de certitude; elle pose également que le jugement de vérité implique une affirmation d'existence objective. Mais il ne semble pas à première vue qu'une telle formule puisse donner lieu à des développements de quelque importance; elle semble bien plutôt se refermer sur elle-même et sur la constatation de fait qu'elle présente. Cependant les mādhva ne paraissent pas craindre que leur définition soit trop pauvre; leur premier soin est au contraire d'en cerner les limites et d'en écarter les implications trop larges[2].

---

[1] La formule est donnée par Madhva sous deux formes, *yathārthaṃ pramāṇam* (P.L., p. 1b) ou *yāthārthyaṃ prāmāṇyam* "le fait d'être *pramāṇa* c'est le c'est le fait d'être *yathārtha*" (P.L., p. 2b) A.V., II. 1. 22 [2] (p. 18b) donne : *yāthārthyam eva mānatvam*, et II., 1, 25 : *yāthārthyam eva prāmāṇyaśabdārtho yad vivakṣitaḥ*/ La formule complète de l'A.V. II 1,22. est : *yāthārthyaṃ eva mānatvaṃ tan mukhyaṃ jñānaśabdayoḥ:* ce qui est une quasi-citation du B.T. par. 3, cité dans V.T.V. par. 81 (*mānatvam* au lieu de *prāmāṇyam*) "la validité est le fait d'être *yathārtha*, et celle-ci est au sens premier dans la connaissance et le témoignage verbal". Pour l'explication de la fin du vers, cf. plus loin.

[2] Nous suivons les explications données par Jayatīrtha à propos du texte de l'A.V., II. 1. 22 ss, et reprises dans la P.P.,I. 6.

Le mot *yathārtha* est en effet susceptible de plusieurs interprétations, étant composé de deux termes qui peuvent avoir chacun plusieurs sens. Jayatīrtha analyse d'abord les significations du mot *yathā*. Celui-ci peut selon les grammairiens s'employer en quatre sens.[1] Il peut indiquer une convenance, *yogyatā*, une répétition, *vīpsā*; il peut avoir un sens de ressemblance, *sādṛśya*; il peut enfin signifier "le fait de ne pas dépasser" une réalité donnée, *padārtha-anatikrama*. Les deux premières significations sont exclues d'emblée, car il est impossible de parler de "convenance" ou de "répétition" en dehors d'un contexte déterminé, et définir, dans l'absolu, le vrai comme la convenance des objets ou leur répétition n'aurait aucun sens.[2]

Le sens de ressemblance, *sādṛśya*, est également écarté, et ceci ne laisse pas de surprendre, tant il paraît naturel qu'un système réaliste définisse la connaissance vraie par sa ressemblance à l'objet. Mais Jayatīrtha appuie son refus sur un *sūtra* de Pāṇini : *yathā'sādṛśye* "*yathā* pas dans le sens de ressemblance". Le passage de Pāṇini traite des composés indéclinables, ce qui est le cas du mot *yathārtham* de la définition donnée par Madhva. Comment cependant traiter le mot *yathā* dans les composés déclinables : il est courant en effet de trouver des expressions comme *yathārthā pramitiḥ*, dans laquelle le mot *yathārtha* est épithète du mot féminin *pramiti*, connaissance, et se trouve décliné comme celui-ci. Aussi Jayatīrtha ajoute-t-il une autre raison: le mot *yathā* au sens de ressemblance ne peut entrer en aucune sorte de composé "car il en est incapable."[3] Cette incapacité, *asāmarthya*, est due au fait que la notion de ressemblance est une notion nécessairement relative, *nityasāpekṣa*, qui demanderait pour achever la comparaison un terme extérieur au composé. Après avoir exclu le sens de

---

[1] N.S., II. 1. 22 (p. 49a) *yogyatā vīpsā padārthānativṛttiḥ sādṛśyaṃ ceti yathāśabdārthāḥ|* "les sens du mot *yathā* sont l'indication d'une convenance, celle d'une répétition, le fait de ne pas dépasser un donné, et la ressemblance".

[2] N.S., II. 1. 22 (p. 49a-b) *nāpi yogyatāvīpsārthasya| vākyaśeṣābhāvenārthayogyatāyā arthānāṃ vīpsāyā vā prāmāṇyāpatteḥ|* "ce n'est pas le sens de *yogyatā* ou de *vīpsā*; du fait qu'il n'y a pas de suite à la formule, il faudrait dire que la validité appartient soit à la convenance à l'objet, soit à la répétition des objets".

[3] N.S., II. 1. 22 (p. 49a) *tatra sādṛśyārthasya yathāśabdasya na tāvad atra parigrahaḥ| yathā'sādṛśya ity avyayībhāvavidhāne viśeṣaṇāt| samāsāntarasyāsāmarthyādipratihatatvāt|* "ici le mot *yathā* ne s'entend pas davantage au sens de ressemblance, à cause de l'indication donnée dans la règle des composés indéclinables '*yathā* pas au sens de ressemblance', (Pāṇ.II.1.7) et ce sens est exclu du fait de son incapacité à entrer dans une autre sorte de composé, etc.,". Le

ressemblance des composés indéclinables, Jayatīrtha s'emploie donc à répondre à la difficulté posée par l'existence des composés déclinables. Le cas se présente aussitôt et dans le texte même de Madhva: deux *śloka* plus loin dans l'*Anuvyākhyāna*, le maître parle des raisons, *yuktayaḥ*, qui peuvent être dites *yathārthāḥ*,[1] les deux mots étant au nominatif féminin pluriel. Il semblerait normal de prendre en tel cas le mot *yathārtha* comme un composé en *bahuvrīhi*. Jayatīrtha est embarrassé et propose plusieurs explications : le texte de Madhva prend ici une liberté analogue à celle des textes du Veda, dit-il, ou bien encore, concède-t-il, l'on peut, quoique avec difficulté, accepter une composition en *bahuvrīhi*. Il avance une autre interprétation : le mot *yathārtha* pourrait être compris comme un mot du groupe *arśa ādi*.[2] Il s'agit de termes dans lesquels la terminaison possessive, *mant* ou *vant*, n'apparaît pas, si bien que le mot *arśa* signifie à la fois une maladie et celui qui en est affecté. De même *yathārthāḥ* vaudrait pour *yathārthavatyaḥ*, et signifierait que les "raisons" possèdent le *yathārtham*.[3]

Les commentateurs de Jayātīrtha, tant à propos du texte de la *Nyāya-sudhā*, que de celui de la *Pramāṇa-paddhati*, ne semblent pas pleinement convaincus. Ils sont d'autant plus embarrassés que Vyāsatīrtha, l'une des plus grandes autorités de l'école mādhva, a opté pour le sens de ressemblance.[4] Si *yathā* au sens de res-

---

ādi, etc., est expliqué par le sous-commentaire comme sous-entendant une autre raison : dans un composé où *yathā* aurait le sens de ressemblance il devrait être le deuxième mot du composé et non le premier; (on dirait par exemple *arthasādṛśya*, et l'on devrait dire de même *arthayathā*, ce qui n'existe pas).

[1] A.V., II. 1. 24 [2] (p. 18b) *yathārthajñānajanakā yathārthā yuktayaḥ smṛtāḥ*/ "les raisons sont dites *yathārtha* quand elles font naître une connaissance conforme à l'objet".

[2] N.S., II. 1, 23 (p. 56b) *avyayībhāvasya klībāvyayatvaṃ chandastulyatvenānāśritya yatharthā ityuktam*/ *kathañcid bahuvrīhitāṃ āśritya vā*/ *yadvā bhāvapradhānād yathārthaśabdānmatvarthe'rśa āditvād ac*/ *yāthārthyopetā ityarthaḥ*/ "il dit *yathārthāḥ* parce qu'il ne tient pas compte selon l'usage scripturaire du caractère neutre et indéclinable du composé indéclinable; ou bien parce qu'il le considère d'une certaine façon comme un *bahuvrīhi*; ou encore le suffixe *ac* est ajouté, en sens possessif, après le mot *yathārtha* qui indique un état, parce qu'il fait partie des mots *arśa ādi* (et) le sens est 'douées de *yathārtham*' ".

[3] Je dois à N. R. Bhatt l'explication de ces passages, de même que de ceux concernant le sens du mot *artha*. Cf. plus loin.

[4] *Mandāra-mañjarī* (comm. de U.Kh.ṭ., p. 25a) *sādṛśyasya yathāśabdārthatvāt*/ *sādṛśyaṃ ca jñānārthayoḥ sattayā*/ "le sens du mot *yathā* est ressemblance : et il y a ressemblance entre la connaissance et l'objet en ce sens que tous deux existent".

semblance était exclu de toutes les sortes de composés, pourquoi Pāṇini aurait-il spécifié qu'il parlait des indéclinables seuls? Il reste que si l'on n'accepte pas les explications de Jayatīrtha, l'on ne peut fournir d'interprétation homogène des composés indéclinables et déclinables, à cause justement de la prohibition de Pāṇini. Aussi certains des commentateurs, fidèles à Jayatīrtha, cherchent-ils à justifier sa position par des raisons plus éclairantes: l'un d'eux fait remarquer que l'on ne peut définir la vérité d'une représentation par sa ressemblance à l'objet, car la ressemblance ne peut jamais être totale entre deux réalités appartenant à des domaines différents. Un autre ajoute que la définition serait insuffisante car elle pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'erreur : dans l'illusion qui nous fait prendre une écaille d'huître pour un morceau d'argent, notre représentation ressemble elle aussi en quelque manière à son objet, sinon nous ne ferions pas la confusion.[1]

Ayant écarté trois des quatre significations possibles du mot *yathā*, Jayatīrtha se rallie donc à la dernière, *padārtha-anatikrama*[2], le fait de ne pas "passer au-delà" de telle "catégorie" de donné. Est vraie une connaissance qui ne transgresse pas ce qui lui est donné comme *artha*. Mais que signifie ce mot *artha* qui lui aussi peut présenter diverses significations ?[3] Il est employé comme synonyme de *abhidheya*,"ce qui est signifié" par un mot; il a également le sens de *dhana* "biens, richesses" : ces deux significations s'excluent d'elles-mêmes. Mais lorsque nous voyons Jayatīrtha écarter également le sens de *vastu*, chose, synonyme, dit-il, de *viṣaya* "domaine objectif", nous sommes surpris, car

---

[1] P.P.,I.6 comm. de Vedeśa-tīrtha : *arthātyantasādṛśyasya jñānādāvasambhavāt/ yatkiñcitsādṛśyasya cātivyāpakatvācca/* "parce qu'il est impossible qu'il y ait dans les connaissances etc., une ressemblance totale avec un objet; et parce que s'il s'agissait de n'importe quel degré de ressemblance, cela s'appliquerait à tout ce qu'on voudrait".

comm. de Narasiṃha-tīrtha : *jñānasya guṇatvād arthasya dravyādirūpatvāt sādṛśyāyogāt/ yena kenāpi rūpeṇa sājātyasya bhrame'pi sattvāt/* "parce que la connaissance qui est une qualité ne peut ressembler à l'objet qui fait partie des substances etc.; parce que dans l'erreur aussi il y a un caractère commun, de quelque sorte".

[2] P.P., I. 6 *atra yathāśabdo' natikrame vartate/*

[3] N.S., II. 1. 22 (p. 49a) *arthaśabdaścābhidheyadhanavastuprayojananivṛttiṣu vartate/* "Le mot *artha* se trouve dans l'acception 'signification', 'propriétés', 'chose', 'but', 'moyen d'écarter' "; (le dernier sens existe dans des expressions telles que *maśakārtho dhūmaḥ*, "la fumée sert à écarter les moustiques".)

c'est le contenu réaliste de la définition qui semble évacué du même coup. En fait la portée de cette précision est différente, son intention est de distinguer l'objet de la connaissance de celui de l'action : l'action de marcher ou celle de couper pourrait être qualifiée de *pramāṇa*[1] dans la mesure où elle ne "dépasserait pas son objet". Le mot *artha* a encore deux autres sens, celui de *prayojana* "but" et celui de *nivṛtti* "le fait d'écarter", que Jayatīrtha rejette sans commentaire, sans doute parce que *artha* en ces deux sens se trouve, lorsqu'il entre en composition, précédé du terme visé ou rejeté, et il est bien évident que le mot *yathā* ne peut représenter ce terme. Ainsi aucun des sens reconnus au mot *artha* ne peut être retenu, mais le texte de l'*Anuvyākhyāna* fournit, pense Jayatīrtha, le vrai sens "étymologique" du terme. En effet, aussitôt après avoir défini le *pramāṇa*, Madhva déclare : *arthatvam aryataiva syāt* "le fait d'être *artha* doit être assurément le fait d'être *arya*." Le mot *arya*, explique Jayatīrtha, doit être rattaché à la racine *Ṛ*, qui comme toutes les racines exprimant l'idée d'un "mouvement" possède aussi un sens de connaissance, telle la racine *GA* qui veut dire à la fois "aller" et "connaître". Ainsi *arya* signifie *jñeya* "ce qui est à connaître"[2] et le mot *artha* est formé de la racine *Ṛ* à laquelle est adjoint le suffixe *tha*. L'interprétation de Jayatīrtha est sans doute influencée par la suite du texte. Madhva déclare en effet au *śloka* suivant : *jñānārthe jñeyatā mukhyā* "dans l'objet de la connaissance le fait de devoir être connu est premier". Au terme de toutes ces analyses, la définition du *pramāṇa* devient donc : est *pramāṇa* une connaissance "qui ne dépasse pas l'objet qui lui est donné à connaître", c'est-à-dire, explique Jayatīrtha une connaissance qui le saisit dans l'état où il lui est donné, selon les conditions de lieu, de temps, qui sont les siens, sans lui imposer d'autres relations que celles dans lesquelles il lui est présenté.[3] Il faut ajouter que cette connaissance n'est vraie que si elle porte sur son

---

[1] N.S., II. 1. 22 (p. 49b) *na hi gamanaṃ gamyam ativartate/nāpi chidā chedyam/* "car la marche ne dépasse pas l'objet de la marche, ni l'action de couper, l'objet à couper".

[2] N.S. *ibid*: *arthaśabdas tu na viṣayaparyāyo gṛhyate/kintu jñeyavācī/* "Le mot *artha* n'est pas pris dans le sens de *viṣaya*, mais il signifie 'ce qui est à connaître'".

[3] P.P.,I. 6 *jñeyam anatikramya vartamānaṃ yathāvasthitam eva jñeyaṃ yad viṣayīkaroti nānyathā tat pramāṇam/* "Est *pramāṇa* ce qui présente l'objet de sa connaissance, tel qu'il se trouve exister, sans dépasser cet objet". Le sous-commentaire, *Abhinavāmṛta*, de Satyanāthayatin explique : *yaddeśakālayor yadvastu yathā vartate tathaiva tadviṣayīkāritvam anatikramo vivakṣitaḥ/* "on entend par le fait de ne pas dépasser son objet le fait de le rendre présent tel

domaine propre, domaine sensible pour la perception, domaine suprasensible pour la connaissance révélée. Le mot *jñeya* signifie, en effet *sva-jñeya* "son objet propre de connaissance". Le mot *sva* n'est pas mentionné dans la définition car il va de soi : certains termes en effet impliquent par eux-mêmes une relation, tel le mot de "père" employé au sens de "mon père"[1]. De même ce qui est à connaître, *jñeya*, est nécessairement en relation avec un sujet qui le saisit comme "son objet," comme situé dans un des domaines qu'il peut atteindre selon l'une des trois voies qui lui sont offertes, perception, raisonnement ou tradition. La définition ainsi obtenue s'applique tout aussi bien à la connaissance divine qui connaît tout objet dans la totalité de ses relations, pour qui toute réalité est "son objet", *sva-jñeya*.

Une difficulté cependant subsiste, du point de vue même auquel s'est placé Jayatīrtha. Il n'est pas certain que Madhva, en déclarant que le fait d'être *artha* soit le fait d'être *arya*, ait eu en vue l'explication "étymologique" du mot *artha*. Une explication plus simple est possible. Le mot *arya* signifie "noble" : en ce cas, admet Jayatīrtha, le sens de l'expression serait "le fait d'être objet c'est le fait d'être souverain, *svāmitva*". Il accepte cette signification comme "implication secondaire", expliquant qu'en effet la connaissance dépend de son objet auquel elle doit être soumise. Cette implication secondaire permet de rendre compte d'une difficulté supplémentaire : l'équivalence entre *aryatā* et *jñeyatā*, qui était déjà suffisamment laborieuse, rencontre en effet une nouvelle objection provenant du fait que l'adjectif verbal formé sur la racine *Ṛ* devrait s'écrire *ārya* et non *arya*.[2] Madhva a entendu par là signifier les deux sens à la fois, pense-t-il.

---

qu'il existe, dans le lieu et le temps dans lesquels il existe". Il en résulte que la définition s'applique aussi bien à la mémoire comme le dit Jayatīrtha à P.P.,I. 26 : *yaddeśakālasambandhitayā yad vastu jñānena yādṛśaṃ gṛhyate taddeśakālayos tasya tathātvam/ smṛtiśca tatra tadāsau tādṛśa iti gṛhṇāti/* "lorsqu'une chose est saisie comme 'étant telle', selon sa connexion à tels lieu et temps, elle est de telle nature en ces lieu et temps; et la mémoire aussi est capable de saisir (son objet) comme 'il était tel, alors, en tel endroit'".

[1] N.S., II. 1. 22 (p. 49) *yathā hi pitari sādhur mātari sādhur iti vākyaṃ yat kiñcit pitrādau sādhutvena na paryavasyati/ kintu svīye pitrādau/ ... / pitrādiśabdānāṃ sambandhiśabdatvāt/* "De même, en effet que si l'on dit 'bon pour le père, bon pour la mère' il ne s'agit pas de bonté pour n'importe quel père etc., mais pour le sien...parce que les mots tels que 'père' expriment un sujet en relation".

[2] N.S., *ibid*: *nanvaryateti katham/aryaḥ svāmivaiśyayor iti viśeṣaṇāt/ maivam/ svāmitvopacārāt/ artho hi jñānāpekṣayā pradhānaṃ vivakṣyate/* "mais comment comprendre cet *aryatā* (sans *a* long), puisqu'on a l'indication (Pāṇini,

Il n'est sans doute pas besoin d'un si long détour : Madhva vise, en tout ce contexte à opposer l'objet de la connaissance à celui de l'action, comme Jayatīrtha l'a souligné avec raison. Il paraît tout à fait possible de comprendre le mot *aryatā* au sens propre : "le fait d'être *artha* c'est le fait d'être *arya*" dit le texte, qui continue en précisant: "cette souveraineté n'est pas reconnue dans le cas des objets de l'action, *kriyā-artha*."[1] Ceci pourrait signifier que l'action n'implique pas une soumission à l'objet aussi étroite que celle de la connaissance. Une action peut aboutir tout en utilisant des données partielles ou incertaines. Quelques *śloka* plus loin Madhva rejette précisément tout critère pragmatique de la vérité: "nous n'entendons pas par *prāmāṇya*, dit-il, le fait de porter un fruit".[2] Les justifications données par Jayatīrtha apparaissent superflues : le texte de Madhva montre de lui-même que le mot *artha* doit être entendu au sens de *jñāna-artha*, objet de connaissance, par opposition à *kriyā-artha*, objet d'action. Il est donc en effet *jñeya*, objet à connaître, et à connaître tel qu'il est donné, selon les conclusions de Jayatīrtha.

Le domaine de la vérité doit donc être distingué du domaine pratique. Nous avons des connaissances désintéressées qui se présentent comme vraies indépendamment de tout résultat recherché, et le champ du *jñeya*, de l'objet à connaître transcende celui de nos désirs et de leur réalisation. Tout le domaine de la connaissance psychologique en est le témoignage le plus évident : nous connaissons en nous des états neutres, qui sont tout aussi réels que d'autres tendus vers leur satisfaction. L'application immédiate doit en être faite à la connaissance par la mémoire, *smṛti*. L'évocation du souvenir peut en effet être purement désintéressée, n'ayant d'autre but que la connaissance du passé en tant que tel, et c'est pourquoi la mémoire est *pramāṇa*, connaissance valide capable de nous faire saisir son objet tel qu'il est, *yathā-artha*. Ceci n'exclut pas, fait remarquer Madhva, que des sentiments de plaisir ou de peine ne puissent accompagner cette évocation du passé, mais ceux-ci se produisent de surcroît et ne sont pas nécessairement le but de l'acte d'évocation. De même que nous prenons plaisir à regarder les paysages sur la route que nous suivons pour aller

---

III, 1, 103) que *arya* s'emploie 'pour le chef et pour le *vaiśya*'. Non pas, parce que le sens de souveraineté est (inclus ici) par extension: en effet il a l'intention de dire que l'objet, par rapport à la connaissance, est premier".

[1] A.V., II. 1. 22 [2] (p. 18b) *yāthārthyam eva mānatvaṃ tanmukhyaṃ jñānaśabdayoḥ/ arthatvam aryataiva syānna kriyārtheṣu sā matā/*

[2] A.V., II. 1. 26 [2] (p. 18b) *phalavattvaṃ na cāsmābhiḥ prāmāṇyaṃ hi vivakṣitam/*

à un village, de même en cherchant à nous rappeler un fait passé pouvons-nous prendre plaisir, au passage, aux souvenirs évoqués.[1]

Puisque la validité des notions ne se mesure pas à des critères pragmatiques, avons-nous d'autres moyens de la déterminer ? Les naiyāyika pensent que le raisonnement peut seul nous assurer de la vérité de nos affirmations. L'examen des conditions auxquelles celles-ci se trouvent concrètement liées nous permet de contrôler nos connaissances les unes par les autres, en déterminant la correspondance de leurs données. A cet accord s'ajoute celui des divers témoignages, la concordance des jugements portés par plusieurs consciences. Le *prāmāṇya* est dit *parataḥ*, établi par des raisons extrinsèques, par l'accord, *samvāda*, de notions cohérentes. Mais, leur objectent les mādhva, comment pouvez-vous assurer la valeur de cette cohérence : le raisonnement lui-même dont vous usez devra justifier sa propre cohérence.[2] Il n'y a pas de repos pour la pensée condamnée au régrès à l'infini, si aucune évidence ne peut arrêter l'investigation. Les naiyāyika répondent que nous nous arrêtons en fait à la certitude pratique, suffisante pour l'action, mais ceci revient à légitimer le vrai par le critère pragmatique dont on a vu l'impuissance. Pourquoi d'ailleurs l'accord des connaissances ou celui des esprits serait-il en soi une raison de certitude absolue ? Jayatīrtha fait remarquer qu'il peut fort bien exister des "séries continues

---

[1] A.V., II. 1. 25-27 [2] (p. 18b) *yāthārthyam eva prāmāṇyaśabdārtho yad vivakṣitaḥ/aṅgīkṛtaṃ cet prāmāṇyaṃ smṛtyādeḥ kā viruddhatā/ na cāphalatvaṃ vaktavyaṃ sarvasmṛtyanuvādayoḥ/ phalavattvaṃ na cāsmābhiḥ prāmāṇyaṃ hi vivakṣitam/ tṛṇādidarśane kiñca phalavattvaṃ nigadyate/ sukhaduḥkhādikaṃ kiñcit smṛtāvapi hi dṛśyate/* "Puisque le sens signifié par le mot *prāmāṇya* est *yāthārthya*, quelle contradiction à admettre le *prāmāṇya* de la mémoire, etc. ? Et il ne faut pas dire que toute mémoire ou répétition est dépourvue de fruit, car nous ne signifions pas par *prāmāṇya* le fait de porter un fruit. Dans le fait de regarder les herbes etc., l'on parle bien de quelque fruit, dans la mémoire aussi l'on voit en effet quelque (fruit) de plaisir ou de douleur." Jayatīrtha explique : le fruit qui advient "en chemin, à celui qui se rendant à un village, regarde les herbes etc.,".

[2] N.S., I. 1. 67 (p. 249a) *dharmiliṅgadṛṣṭāntadvārikāyās tasyā anivāraṇāt/ kiñcānumitiprāmāṇyaṃ yena jñānena viṣayīkriyate/tasyāpi prāmāṇyam anyeneti kathaṃ nānavasthā/* "parce que vous ne pouvez éviter que celle-ci (l'inférence) ne se fasse par l'intermédiaire de prémisses, de raison de relation, d'exemple. Bien plus, quelle que soit la connaissance par laquelle est rendue présente la validité de la notion inférée, cette connaissance aussi tirera sa validité d'une autre : comment ne serait-ce pas le régrès à l'infini ?"

d'erreurs",[1] et qu'une erreur que personne n'a encore jamais remarquée n'en est pas moins fausse.[2] Il est d'autre part des connaissances certaines qui ne sont saisies que par un sujet unique : c'est le cas des connaissances d'ordre psychologique dans lesquelles chacun est seul conscient de ce qu'il éprouve.

Cette critique ne laisse subsister qu'une seule possibilité : si le *prāmāṇya* n'est pas *parataḥ* "par autre chose" il est *svataḥ* "par soi".[3] Si la vérité ne pouvait être établie qu'extrinsèquement il n'y aurait pas de vérité digne de ce nom, car la notion de validité extrinsèque est une contradiction dans les termes. La vérité est donc par elle-même, porte en elle sa propre justification, sinon elle n'est pas. L'on peut, si l'on veut accepter cette dernière conséquence, mais ce serait aussi renoncer à toute recherche, refuser toute discussion, abandonner tout désir de convaincre. Or l'expérience de la vérité est trop profondément enracinée dans l'expérience universelle pour que ceci soit aisément acceptable. Les advaitin eux-mêmes qui tiennent que toutes nos certitudes empiriques sont illusoires, posent sur un autre plan une vérité absolue qu'ils déclarent "vraie par elle-même". Bien plus, ils cherchent à prouver leur conviction,[4] usant du langage courant et se conformant aux règles de la discussion philosophique, toutes réalités qui appartiennent au plan du comportement pratique, *vyavahāra*. Leur attitude réelle, leur "comportement" philosophique, dément le relativisme que proclame la doctrine des deux plans de vérité.

---

[1] V.A., par. 430 *jñānamātrasamvādena ca prāmāṇyābhyupagame dhārāvāhikavibhramo nāma na syāt/ yathārthajñānasamvādābhyupagame ca tasyāpi yāthārthyāvadhāraṇāyām anavasthā syāt/* "et fonder la validité sur le seul accord des connaissances, c'est oublier qu'il peut y avoir des séries continues d'erreurs, et si l'on se fonde sur l'accord avec une connaissance 'conforme à l'objet', comme il faut prouver que la connaissance en question est elle-même conforme à l'objet, c'est le régrès à l'infini".

[2] V.A., par. 431 *anupasañjātabādhabhrameṣvapi prāmāṇyaniścayāpātāt/ puruṣadeśakālaviśeṣavikalpānupapatteśca/* "parce qu'il s'ensuivrait la validité d'erreurs que personne n'a jamais contestées, et parce qu'il n'est pas possible d'envisager toutes les conditions de personne, de lieu et de temps". La réponse précédente concernait la tentative de définir le *prāmāṇya* par l'accord des connaissances, celle-ci répond à la définition du *prāmāṇya* par l'absence de désaccord entre les connaissances.

[3] V.T.V., par. 21 *prāmāṇyaṃ ca svata evānyathānavasthānāt/* "le *prāmāṇya* ne peut être que 'par soi', car autrement c'est le régrès à l'infini".

[4] A.V., I. 4. 95 [6] (p. 16b) *yadi nāṅgīkṛtaṃ kiñcid anaṅgīkṛtatāpi hi/ nāṅgīkṛteti mūkaḥ syād iti nāsmadvivāditā/* "s'il n'admet rien il n'admet pas davantage sa non-admission, et il en devient muet : nous ne le reconnaissons

Accepter le *svataḥ prāmāṇya* sur un plan supérieur, et s'en tenir à des critères extrinsèques sur le plan de l'expérience commune, ruine tout aussi radicalement la notion de vérité que le faisait la conception du *parataḥ prāmāṇya.* C'est ici que Madhva s'oppose de façon radicale à la définition du vrai reçue par les advaitin : la vérité en soi, disent-ils, est celle qui ne peut être annulée, *abādhya.* Tout ce que nous tenons pour vrai en ce monde sera un jour nié par la vérité suprême : nous croyons connaître un monde réel, fait d'une pluralité d'existences distinctes, et nous nous croyons nous-mêmes des sujets individuels, différents les uns des autres et différents de l'objet de leur connaissance, mais toutes ces divisions sont illusoires et l'expérience de la réalité absolue, qui est absolument une, les abolit définitivement. S'il en est ainsi, demandent les mādhva, si vous définissez le vrai par le fait de ne pouvoir être aboli, rien ne vous garantit que la vérité dite suprême soit indestructible. Si vous admettez que ce que nous connaissons comme vrai est destiné à être un jour annulé, pourquoi l'expérience annulante ne subirait-elle pas le même sort ? Pourquoi une telle dialectique de négations successives devrait-elle s'arrêter à un absolu, et quel moyen avez-vous de le prouver puisque vos critères de pensée fonctionnent au seul niveau de la vérité relative?[1] En fait les bouddhistes śūnyavādin

---

pas pour un partenaire de discussion." D'après B. N. K. Sharma il s'agit ici de la dialectique de Śrī Harṣa (*Hist.Dv. Sch.* I, p. 161). Sansdoute est-ce une allusion analogue que l'on trouve à A.V. III. 2. 96 [1] (p. 41b) *kiñca bhrāntatvavādī sa bhrāntatvaṃ svamatasya ca/ aṅgīkaroti niyataṃ tatra sampratipannatā/ vādinos tena cābhrāntaṃ viśvam eva bhaviṣyati/ bhrāntatvabhrāntatā cet syāt kathaṃ nābhrāntisatyatā*: "bien plus celui qui tient que tout est erreur accepte aussi nécessairement que sa doctrine est erreur, voici un point où les deux opposants sont d'accord, et par là le monde n'est plus connu comme erreur : si l'on pose l'erreur de l'erreur, comment ne pas poser la vérité de la non-erreur ?" Le mot *bhrāntatvavādin*, docteur de l'erreur, est intentionnellement donné pour équivalent de *māyāvādin* : la doctrine de l'illusion reconnaît celle-ci pour intermédiaire entre vérité et erreur, ce que Madhva refuse ici par ce seul mot.

[1] A.V., I. 4. 103 [6] (p. 16b) *śrutiyuktyādipramāṇaiśca sahaiva tu/ akasmād vinivṛttiśca kiṃ viśvasya na śaṅkyate/* "...mais, en même temps que les *pramāṇa*, Révélation, raison etc., n'importe quoi pourrait être anéanti, et pourquoi ne pas douter de tout ?" Jayatīrtha comprend dans ce "tout" le Brahman lui même: *tathā ca na brahmaṇo'bādhyatvam ātyantikaṃ siddhyet/ tataśca sādhakabādhakapramāṇābhāvāt tasyāpi bādhaḥ śaṅkyeta/* "et ainsi il ne peut prouver la non-annulation absolue du Brahman : aussi, puisque disparaîtrait en même temps tout moyen de prouver comme de réfuter, on peut demander si le Brahman ne sera pas lui même annulé."

n'ont-ils pas suivi le même chemin jusqu'à ses extrêmes conséquences, et n'ont-ils pas nié l'expérience de l'être, pour ne se satisfaire que de la "vacuité" universelle, *śūnyatā* ? Au nom de quoi le leur interdire et comment se garder soi-même d'une telle conclusion ? De fait, dit Madhva, les advaitin se s'en gardent qu'en apparence, car seule leur terminologie les distingue des partisans de la Vacuité, et le Brahman défini de façon négative ne diffère en rien de la Śūnyatā.[1]

Pourtant, déclarer que le vrai est "ce qui ne peut être annulé" n'est pas inexact, à condition d'appliquer cette définition à toute vérité et de l'entendre en son sens le plus strict. Car il est certain que le jugement de vérité se pose comme définitif : on ne peut faire que ce qui a été connu comme vrai de façon sûre et absolument valide cesse un jour d'avoir été tel et d'avoir été connu comme tel, et, si on le pouvait, la notion de vérité perdrait tout contenu. Toute vérité est éternelle, même si elle porte sur des choses passagères. C'est ce que Madhva affirme avec la plus grande netteté : "il serait contradictoire de limiter le *prāmāṇya* du point de vue du temps; ce qui ne serait plus valide en un autre moment comment le serait-il au moment présent"?[2] Une vérité provisoire ne

---

[1] A.V., II. 2. 241 s. s. [8] (p. 31a) *yacchūnyavādinaḥ śūnyaṃ tad eva brahma māyinaḥ/ na hi lakṣaṇabhedo'sti nirviśeṣatvatas tayoḥ/* "ce que le śūnyavādin appelle le Vide, c'est exactement ce que le māyin appelle Brahman: il n'y a en effet aucune différence de définition entre ces notions, puisqu'elles sont l'une et l'autre sans qualification." L'ironie semble évidente : comment distinguer deux notions déclarées indéfinissables ? L'expression de *'pracchana-bauddha'*, bouddhiste déguisé, n'apparaît pas dans les textes de Madhva, dit B.N.K Sharma, *Hist. Dv. Sch.* I, p. 191 n.1. Mais il est certain que l'idée est présente. Pour le mot *māyin*, illusionniste, par lequel Madhva désigne parfois les advaitin, il est l'équivalent de *māyāvādin*, docteur de l'illusion. B. N. K. Sharma dit que Madhva n'utilise pas ce terme par dérision, puisque c'est le nom selon lequel l'auteur de l'*Iṣṭa-siddhi* désigne lui-même sa doctrine (*ibid.* p. 193 n. 3). Il est difficile de le suivre sur ce point : Madhva se montre trop indigné contre ceux qui font de la doctrine de l'illusion leur "parure", ce qui est justement le cas de Vimuktātman. Cf. Introduction p. 28.

[2] A.V., III, 2. 60. [2] (p. 40a-b) *prāmāṇyasya maryādā kālato vyāhatā bhavet/ kālāntare'pyamānaṃ ced idānīṃ mānatā kutaḥ/*

Jayatīrtha ajoute ce corrollaire de toute importance : *kālatrayasattāniṣedharūpatvād bādhasya/* "parce que l'annulation est la négation d'une existence dans les trois temps." L'erreur n'est pas une demi-vérité, mais le contraire absolu du vrai. Quand je reconnais le caractère irréel d'une illusion d'optique, je déclare que son objet n'existe en aucune manière, en aucun des temps. Cf. chapitre suivant.

peut être qualifiée de vérité et inversement une connaissance vraie portant sur le plus éphémère des objets reste à jamais valide. Si le *prāmāṇya* est *svataḥ*, il doit être dit également *nitya*, éternel, et cette exigence est identique au plan de l'expérience sensible, comme à celui de la vérité métaphysique : cette dernière n'a pas pouvoir d'abolir les vérités empiriques, sauf à se renier elle-même. Ce qui est vrai en ce monde est connu par Dieu dans sa vérité et est aussi vrai que Dieu.

Ainsi toute vérité est absolue : l'affirmation paraît hardie, et l'on peut se demander si une telle conception du vrai trouve un point d'application réel dans notre expérience. Rencontrons-nous effectivement le *svataḥ prāmāṇya*, le vrai en soi, la certitude qui porte en elle sa propre marque, ne dépendant d'aucune considération extrinsèque? Comment ne le rencontrerions-nous pas, répond Madhva, puisque le *svataḥ prāmāṇya* est le caractère inhérent au sujet lui-même, au *sākṣin*, témoin de sa propre vérité ? L'ajustement de la connaissance à son objet, le *yāthārthya* qui fait sa certitude, ne peut être mis en doute là où le sujet lumineux à soi saisit sa propre luminosité. L'expérience est évidente parce qu'elle est l'expérience de l'évidence, celle dans laquelle la source de vérité se saisit elle-même comme vraie : "le témoin, dit Madhva, voit constamment sa propre vérité avec la plus grande certitude".[1] Cette expérience est toujours à notre disposition et elle est absolument immédiate, nous pouvons donc à tout instant découvrir en nous-même le modèle et la source de ce que nous nommons le vrai. L'immédiateté privilégiée d'une telle connaissance interdit la moindre faille par laquelle pourrait se glisser l'erreur :[2] celle-ci ne pourrait provenir que de la source même de la lumière, mais une telle hypothèse est inadmissible, car si la connaissance est viciée en son principe, il faut renoncer à toute possibilité d'atteindre la vérité. Si le témoin était tant soit peu faussé, demande Madhva, comment arriverions-nous à un jugement ?[3] Le relativisme universel est arrêté par une seule évidence, celle-là même de la conscience

---

[1] A. V., III. 4. 159 [5-6] (p. 60a) *svaprāmāṇyaṃ sadā sākṣī paśyatyeva suniścayāt/*

[2] A.V., II. 3. 70 [14] (p. 36b) *sākṣī nirdoṣa evaikaḥ sadāṅgīkārya eva naḥ/ śuddhaḥ sākṣī yadā siddho.../* "pour nous, nous tenons que le *sākṣin* doit être absolument sans défaut, lui seul et toujours, puisque nous montrons que le *sākṣin* est pur..."

[3] A. V., II. 3. 67 [14] (p. 36a) *bhramatvam abhramatvaṃ ca sarvaṃ vedyaṃ hi sākṣiṇā/ sa cet sākṣī kvacid duṣṭaḥ kathaṃ nirṇaya īyate/* "La notion d'erreur, celle de non-erreur, tout cela est en effet connu par le *sākṣin* : si ce même *sākṣin* était tant soit peu faussé, comment une décision serait-elle obtenue ?"

réfléchie, *sva-prakāśa*, lumineuse à soi; sans cette évidence rien ne peut être certain, par elle nous savons que nous sommes capables de vérité: "Si le *sākṣin* ne brillait par lui-même, par quel moyen le vrai serait-il connu?" demande encore Madhva.[1]

Il ne faut pas plus d'une vérité pour que soit fondée notre aptitude à la vérité, et la connaissance de soi par soi, loin d'enfermer le sujet en lui-même lui ouvre toutes les perspectives d'autres connaissances valides. Le sujet se saisit à la fois comme objet vrai et comme source de connaissance vraie en un acte indivisible.[2] Il se connaît comme *pramāṇa* au sens où les mādhva entendent ce terme, c'est-à-dire comme vérité et moyen de vérité tout ensemble.[3] Le *sākṣin* peut donc être dit le *pramāṇa* par excellence, *kevala pramāṇa*, moyen unique et se suffisant totalement à soi.[4]

Que devient dans cette perspective le statut des trois *pramāṇa* traditionnellement reconnus comme moyens de connaissance valide, la perception, *pratyakṣa*, le raisonnement, *anumāna*, et le témoignage verbal, *śabda*? Madhva les nomme *anupramāṇa*,[5] c'est-à-dire, *pramāṇa* qui "suivent" le *kevala-pramāṇa*, et sont vrais en dépendance de lui. Le *sākṣin*, en effet, peut atteindre ses objets

---

[1] A.V., II.2. 83 [6] (p. 36b) *yadi sākṣī svayaṃbhāto na mānaṃ kena gamyate/*

[2] A. V., III. 4. 159 [5-6] (p. 60a) *svaprāmāṇyaṃ sadā sākṣī paśyatyeva suniścayāt/ jñānasya grāhakeṇaiva sākṣiṇā mānatāmiteḥ /* "Le *sākṣin* voit lui-même toujours sa propre vérité avec la plus grande certitude, car du fait que seul ce *sākṣin* saisit la connaissance, c'est lui qui connaît la validité de celle-ci".

[3] A. V., III. 2. 89 ss. [6] (p. 41b) *na ca pramāṇato'nyā syāt pramitir nāma kutracit/.../ mayaitajjñātam iti tu sākṣigaṃ jñānagocaram/ jñānam eva tato'nyā na pramitir nāma dṛśyate/* "et la connaissance vraie n'est jamais différente du moyen de connaissance vraie....Lorsque je dis: 'ceci m'est connu', c'est une connaissance objet d'une connaissance qui relève du *sākṣin*, et la vérité de cette connaissance n'est pas vue différente d'elle".

[4] P.L. (p.1b) *yathārthaṃ pramāṇam/ tad dvividham/ kevalam anupramāṇaṃ ca/ yathārthajñānaṃ kevalam/ tatsādhanam anupramāṇam/* "Le *pramāṇa* est la conformité à l'objet; il est de deux sortes: *kevalapramāṇa* et *anupramāṇa*. Le *kevalapramāṇa* est la connaissance, *yathārtha*; l'*anupramāṇa* est ce qui la cause." Cf. aussi P.P., I. 16 *idaṃ ca sākṣāj jñeyaviṣayīkāritvāt kevalam ityucyate /* "et l'on appelle *kevalapramāṇa* celui qui peut se rendre son objet présent de façon immédiate".

[5] A.V., II. 1. 23. [2] (p. 18b) *jñānārthe jñeyatā mukhyā śabdārthe tadanantaram/ yathārthajñānajanakā yathārthā yuktayaḥ smṛtāḥ/ anupramāṇam etāni hyakṣayuktivacāṃsyataḥ/* "Dans l'objet de connaissance, le fait d'être dans le champ de la connaissance, est essentiel; dans celui du langage il est secondaire;

propres directement par perception intellectuelle: le premier de ces objets est lui-même, mais il a aussi des objets purs différents de lui et directement saisis par lui, tel le *manas* et ses modifications qui constituent toute la vie psychique, tels encore l'espace et le temps, cadres réels et nécessaires de tous nos jugements de réalité.

---

les raisonnements sont déclarés *yathārtha* quand ils font naître une connaissance conforme à l'objet ; c'est pourquoi ces (trois) perception, raisonnement et parole sont *anupramāṇa*". Une difficulté de ce passage provient du fait qu'il fait suite au texte qui définit le *pramāṇa*, texte qui est une citation légèrement modifiée du B.T. (cf. plus haut, n. 1. p. 62). Il y a été dit en effet: le *prāmāṇya* est *yāthārthya* et il existe *au sens premier* "dans la connaissance et dans le langage". Ainsi le *śabda-pramāṇa* se trouve d'abord mis sur le même plan que la connaissance par excellence, la perception du *sākṣin*, puis mis au rang "secondaire" des *anupramāṇa*. L'embarras de Jayatīrtha est évident : il propose deux explications possibles. L'une est que le mot *mukhya* dans le premier passage ait à la fois le sens de *parama-mukhya*, "suprêmement essentiel", et de *mukhya*, "essentiel", le premier valant pour le mot *jñāna*, le second pour le mot *śabda*, lequel désignerait alors par extension les trois *anupramāṇa*. L'autre explication est que le mot *śabda* du premier passage s'applique, non à tout langage, mais à celui du Veda. La difficulté vient sans doute en réalité du fait que le premier passage est une citation du B.T., non donnée comme telle et intégrée dans le texte de Madhva : une certaine disparité s'ensuit, ce qui est un argument supplémentaire à l'appui de l'existence du B.T.

Le terme d'*anupramāṇa* provient du B.T. (par. 3). C'est un des passages dans lesquels la doctrine du B.T. s'approche le plus près de la doctrine de Madhva : *yāthārthyam eva prāmāṇyaṃ tanmukhyaṃ jñānaśabdayoḥ| jñānaṃ ca dvividhaṃ bāhyaṃ tathānubhavarūpakam| balyevānubhavas tatra nirdoṣaṃ tvakṣajādikam| anupramāṇatāṃ yāti tathākṣāditrayaṃ tataḥ| prābalyam āgamasyaiva jātyā teṣu triṣu smṛtam|* "Le *prāmāṇya* est le fait d'être *yathārtha* et il est premier dans la connaissance et le langage. Et la connaissance est de deux sortes, externe et en forme d'expérience. L'expérience est la plus forte assurément là ; mais ce qui provient de la perception etc., sans défaut, va au statut d'*anupramāṇa*, de même que ces trois, perception etc. La force de l'*āgama* est dite l'emporter sur ces trois". Malgré les analogies, nous ne trouvons pas là la doctrine du *sākṣin* : l'expérience interne est bien dite plus forte que l'expérience externe, mais en langage mādhva l'expérience interne n'est pas l'expérience par excellence, celle dans laquelle le sujet se saisit comme sujet de vérité, ce n'est que la connaissance par le sujet des états psychiques. D'autre part le texte semble subordonner les trois *anupramāṇa*, non au sujet connaissant, mais au Veda. Or Madhva considère que la vérité du Veda elle-même dépend du témoignage du *sākṣin*. (Cf.IIIe part. ch.1)

Madhva montrera le caractère immédiat de ces diverses connaissances : leur immédiateté garantit leur vérité puisque rien ici ne s'interpose entre la source de la lumière et ses objets. Mais d'autres connaissances ne nous parviennent que par intermédiaire : les connaissances sensibles, par le moyen de la perception sensorielle, les connaissances suprasensibles, par celui de la tradition scripturaire. Le raisonnement permet d'atteindre ce qui ne nous est pas directement donné, comblant les lacunes de notre perception ou accordant entre elles les affirmations des textes. Les trois *anupramāṇa* sont donc des "moyens" de la connaissance : à eux s'applique la définition que les mādhva rejetaient à propos du *kevala-pramāṇa*; ils sont *pramā-karaṇa* ou *pramā-sādhana*, "instruments" ou "causes" de vérité.

Ceci ne signifie pas que les *anupramāṇa* soient les instruments d'une vérité inférieure. Ce ne peut être la pensée de Madhva pour qui la vérité est partout de même niveau : quelle que soit la voie par laquelle une connaissance valide est atteinte, elle est, au moment où le sujet-témoin saisit sa validité, aussi sûre et évidente qu'une connaissance immédiate. Jayatīrtha souligne la nouveauté de la position. L'on a pu demander, dit-il,[1] si la validité appartient à la connaissance ou à ses instruments : nous répondons qu'elle appartient aux deux. La connaissance vraie ne se produit pas sans un instrument valide,un instrument valide saisit une connaissance vraie. La relation est si intime qu'elle peut être une identité absolue dans le cas du *kevala-pramāṇa*, vérité et moyen de vérité à la fois. Dans le cas des *anupramāṇa*, le fait qu'ils soient des intermédiaires ne modifie pas la nature du rapport de vérité qui s'appuie également sur deux termes nécessaires, le sujet connaissant le vrai, l'objet connu comme vrai : la relation s'étire sans se briser pour inclure l'instrument de cette vérité, l'*anupramāṇa* qui participe de sa validité indivisible et intrinsèque.

Ainsi les *anupramāṇa*, quoique intermédiaires entre le sujet et son objet, ne suppriment pas l'immédiateté de la connaissance qui, lorsqu'elle est vraie, est toujours directement saisie comme telle par le *sākṣin*. Ceci permet de concilier des affirmations apparemment contradictoires. Dans son commentaire au *Pramāṇa-lakṣaṇa* de Madhva, Jayatīrtha semble en effet opposer le *kevala-pramāṇa* aux

---

[1] N. S., II. 1. 22 (p. 46b) *kecid vādino vijñānasya prāmāṇyam āsthiṣata/apare tu tatkaraṇasya/ kim atra tattvam/ dvayam apīti brūmaḥ/ pramitiḥ prāmāṇam/ pramīyate'neneti pramāṇam iti bhāvakaraṇayoḥ pramāṇaśabdasya sāmarthyāt/* "Certains ont posé que la validité appartient à la connaissance, d'autres à ses instruments. Où est la vérité ? Nous disons qu'elle est dans les deux positions. La connaissance vraie est *pramāṇa*; le *pramāṇa* est ce par quoi on connaît le vrai, parce que le mot *pramāṇa* a double valeur, celle d'état et celle d'instrument",

anupramāṇa :[1] le premier, qui est le *sākṣin* lui-même, se rend son objet immédiatement présent, *sākṣād*, tandis que les autres procèdent par voie médiate, *paramparayā*. Cependant le texte de la *Pramāṇa-paddhati* de Jayatīrtha attribue l'immédiateté aussi bien à l'objet du *kevala-pramāṇa* qu'à celui des *anupramāṇa*. Justifiant la définition du vrai comme *yathārtha*, Jayatīrtha écrit : "comme l'on signifie que [le *pramāṇa*] a la faculté de rendre présent son objet, soit immédiatement, *sākṣāt*, soit selon sa capacité de moyen apte à rendre l'objet immédiatement, *sākṣāt*, présent, il n'y a pas à objecter que la définition ne s'applique pas aux *anupramāṇa*".[2] L'importance de l'idée est soulignée par les commentaires : il ne va pas de soi, fait remarquer Rāghavendra-tīrtha,[3] de dire que l'immédiateté est identique dans la connaissance et dans ses instruments ; comment penser cependant, que des instruments de connaissance puissent nous donner un objet sans nous le rendre en même temps présent ? Vedeśa-tīrtha affirme que, dans la doctrine mādhva "la capacité de rendre un objet immédiatement présent réside aussi dans les instruments".[4] L'un et l'autre commentateur, conscients sans doute de la difficulté d'interprétation créée par le texte de la *Pramāṇa-lakṣaṇa-ṭīkā*, citent un autre texte de Jayatīrtha, extrait de la *Nyāya-sudhā*, qui précise lui aussi que le *prāmāṇya* est égal dans la connaissance et dans ses instruments, du fait que ces instruments ont justement pour fonction de rendre leur objet immédiatement présent : "parce que le fait de rendre présent un objet tel qu'il est, se trouve le même dans les deux cas; c'est l'objet de la connaissance qui est l'objet des instruments, car ceux-ci ne font pas naître une connaissance

---

[1] P. L. ṭ., p.2b *sākṣād yathāvasthitārthaviṣayīkāri kevalam/ paramparayā tādṛśam anupramāṇam/* "Le *kevalapramāṇa* fait son objet présent tel qu'il est, immédiatement ; l'*anupramāṇa* fait de même par intermédiaire".

[2] P. P., 1, 7 *jñeyaviṣayīkāritvaṃ ca sākṣād vā sākṣājjñeyaviṣayīkārisādhanatvena vā vivakṣitam iti nānupramāṇeṣvavyāptiḥ/*

[3] *ibid.*,: *jñānaṃ yathā sākṣād anyāvyavadhānenārthaviṣayakaṃ tathā tatsādhanānīndriyaliṅgaśabdarūpānupramāṇānyapyanyāvyavadhānena sākṣād evārthaviṣayakāṇi/ na hi tāni kim apyaviṣayīkṛtya jñānaṃ janayitum īśate/* "de même que la connaissance vise un objet immédiatement, sans autre intervention, de même les *anupramāṇa*, puissance de perception, relation (qui fait l'inférence), témoignage verbal, qui sont causes de cette connaissance, visent également l'objet immédiatement, sans autre intervention, car ils ne peuvent produire aucune connaissance sans la rendre immédiatement présente".

[4] *ibid.*,: *svamate tu jñāna iva karaṇeṣvapi sākṣād eva jñeyaviṣayīkāritvam astīti/*

sans rendre présent leur objet, ni davantage en en rendant présent un autre."[1]

Ceci est en accord avec la théorie de la vérité, exprimant sous une forme nouvelle l'exigence fondamentale de la pensée mādhva : la vérité est toujours *svataḥ*, toujours immédiatement connue en soi par le "témoin", et il n'y a pas de vérité de second ordre. Ce qui est atteint par intermédiaire n'est pas moins vrai que ce qui est objet pur du *sākṣin*. Quand les *anupramāṇa* fonctionnent normalement, leur médiation disparaît pour ainsi dire dans l'immédiateté du résultat qu'ils font atteindre, et le sujet juge avec autant de certitude de l'existence d'un objet des sens que de sa propre existence. Telle est l'expérience de la vérité, qu'il faut prendre intégralement si l'on ne veut pas voir disparaître la notion de vérité elle-même. Nous pouvons certes nous tromper et mettre en doute telles données de la perception ou du témoignage verbal, mais dans la plupart des cas celles-ci se présentent à nous avec un caractère de certitude et d'immédiateté. Nous ne passons pas en fait notre temps à contrôler nos connaissances les unes par les autres, et lorsque nous devons nous livrer à un tel contrôle, notre pensée n'est pas condamnée à une recherche indéfinie : à un moment ou à un autre nous rencontrons une évidence au-delà de laquelle nous n'avons pas à remonter, car elle porte la marque de la vérité immédiate et sûre, celle du *sākṣin* lui-même.

Le *sākṣin* sait par essence ce qu'est le vrai: il en porte en lui le modèle. A ce critère toujours présent il peut comparer les données qui lui viennent par intermédiaire. Le fait de l'erreur est une donnée de son expérience, mais ce n'est pas une donnée irrationnelle: sachant par nature ce qu'est la vérité, nous savons par là même ce qu'est l'erreur. La vérité a en effet un caractère d'"éternité", tandis que l'erreur est justement reconnaissable à son caractère

---

[1] N. S., II. 1.24. (p. 60a) *yathāvasthithārthaviṣayitvasyobhayatrāpi sāmyāt/ jñānaviṣaya eva hi karaṇānāṃ viṣayaḥ/ na hi kim api aviṣayīkurvantyeva tāni jñānaṃ janayanti/ nāpyanyaviṣayāṇi/* Ceci ne paraît pas en effet en désaccord avec le texte de la P.L.ṭ. cité plus haut (n. 1 p. 77), puisque celui-ci dit: "fait *de même* par intermédiaire".

exceptionnel.[1] Nous nous mouvons dans un monde stable, nous pensons un univers ordonné dans lequel les exigences d'universalité de la pensée vraie trouvent à s'appliquer de façon normale. L'erreur est une exception, elle peut surgir dans notre expérience, mais elle surgit sur un fond de vérité. Nous sommes faits pour le vrai et nous en avons conscience. Telle est l'assurance que nous donne l'analyse de la notion même de vérité telle est la signification de la validité; intrinsèque, *svataḥ prāmāṇya*, de cette vérité.

[1]A. V., I. 4. 105 ss. [6] (p. 16b) *vākyānumāditaścet syāt tatprāmāṇyaṃ ca sākṣitaḥ|tatprāmāṇyaṃ yathā śākṣī sthāpayatyevam eva hi| sarvakāleṣvapi sthairyād vyabhicāram apohya ca|evam akṣajamānatvasiddhāṃ viśvasya satyatām|* "si l'on fait appel au témoignage verbal, au raisonnement etc., nous répondons que leur autorité vient elle-même du *sākṣin*. De même que c'est le *sākṣin* seul qui donne ainsi force à leur autorité, en l'affermissant pour tout le temps et en excluant toute exception, de même c'est lui qui donne force à la notion de réalité de l'univers établie par l'autorité qui naît de la perception".

ERREUR ET NON-ETRE

La première vérité qui ait été acquise est une vérité d'existence affirmant la réalité du sujet connaissant. Le caractère privilégié de cette connaissance, qui atteint la source même du vrai, n'en fait pas pour autant une expérience exceptionnelle : elle sous-tend et fonde tous nos actes de connaissance valide dont elle éclaire la structure profonde. Ceux-ci sont nécessairement orientés vers un objet différent du sujet et donné comme existant : il n'y a pas de connaissance sans sujet connaissant et sans objet connu, et il n'y a pas davantage de jugement de vérité sans affirmation[1] d'une réalité.

Ainsi tout ce que nous connaissons comme existant devrait pouvoir être dit vraiment existant, pourvu que rien ne fasse obstacle à l'activité du "témoin". Le *sākṣin* en ce cas saisit l'objet tel qu'il se présente à son regard infaillible, c'est-à-dire tel qu'il est, *yathārtha*. Il le saisit donc avec les modes qui lui appartiennent effectivement et en premier lieu avec celui d'existence.

La question qui se posera ici aussitôt sera celle du jugement négatif, qui semble interdire de lier nécessairement vérité et réalité. Madhva n'est nullement embarrassé par une telle objection. Certes, poser comme réelle la négation absolue est impossible parce que ce serait une contradiction dans les termes, et la poser comme vraie serait contredire à la condition même de la connaissance. Le sujet ne peut atteindre le vide en soi, le néant total n'est pas pensable, et il ne peut être l'objet d'aucun jugement puisque son indétermination interdit toute prédication même négative. Mais si le non-être total n'est pas objet du "témoin", le non-être relatif ne fait quant à lui aucune difficulté, car il s'inscrit sur un fond d'existence dont le jugement négatif exprime les modalités au même titre que le jugement positif: qu'il s'agisse du non-être de destruction, *pradhvaṃsa-abhāva*, "il n'y a plus de cruche," du non-être antécédent, *prāg-abhāva*, "le potier n'a pas fait la cruche", ou du non-être réciproque, *anyonyābhāva*, "la cruche n'est pas l'étoffe", la négation ne se comprend que par rapport à un ensemble d'affirmations, et elle peut elle-même être convertie en jugement positif. L'absence de la cruche sur le sol peut s'exprimer en termes affirmatifs: "on a changé la cruche de place." La négation réciproque est, elle aussi, une forme d'affirmation, et, pourrait-on dire, elle est même l'affirmation la plus essentielle,

---

[1] au moins implicite, car le jugement négatif suppose toujours un jugement affirmatif préalable, comme on le verra par la suite.

celle de la différence[1] : dire "la cruche n'est pas l'étoffe" revient exactement à affirmer que la cruche et l'étoffe sont des existants absolument séparés. Ainsi le jugement négatif appréhende et exprime des relations entre des réalités, et ces relations ont nécessairement un contenu affirmatif même si elles utilisent des termes d'exclusion ou d'absence. En droit secondaire par rapport au jugement positif qu'elle suppose toujours[2], la négation ne peut fonctionner que dans les limites précises que lui fournissent le support, *dharmin*, et la contre-partie, *pratiyogin*, de l'objet déclaré absent. Si le jugement négatif implique des affirmations, il n'en faut cependant pas conclure qu'il soit nécessairement le fruit d'un raisonnement, seul capable de découvrir l'absence au terme d'éliminations successives. Il arrive certes que nous connaissions telle absence par raisonnement, à partir de ce que nous voyons ou entendons dire, mais nous pouvons aussi fort bien "voir" l'absence, la connaître par intuition immédiate[3]. Nous savons que la cruche n'est pas là, nous savons que nous ne sommes pas heureux, avec la même certitude qui accompagne nos expériences positives. Expérience immédiate, l'expérience de l'absence peut donc être elle aussi absolument vraie, conforme à son objet, le faisant connaître "tel qu'il est", c'est-à-dire absent.

Mais l'illusion, *bhrānti*, vient bouleverser ces constatations car elle porte justement sur les modes d'existence et de non-existence, qu'elle inverse tout en leur conservant leur immédiateté apparente. L'exemple classique est celui de l'illusion "huître-argent" qui nous fait prendre un fragment d'écaille d'huître pour un morceau d'argent ; nous voyons un argent irréel et nous ne voyons pas l'huître qui est devant nous. Si le non-être peut paraître existant et l'être ne pas être perçu comme existant, et si cette illusion s'accompagne de la même impression de certitude immédiate que toute autre expérience, c'est l'ensemble de nos certitudes qui se trouve mis en question. Comment pourrons-nous jamais

---

[1] Cf. IIe part. ch. 4. L'*anyonyābhāva* étant identique à la différence, *bheda*, il en sera traité à son propos.

[2] V. T. V., par. 239 *tadabhāvasya tajjñānapūrvakatvaṃ cānyatra tasya sattvād eva dṛṣṭam*/ "Et la négation de tel objet est précédée de la connaissance de celui-ci, parce qu'il existe assurément ailleurs".

[3] Madhva suit ici le B.T. ne reconnaissant comme lui que trois sortes de *pramāṇa*; il n'accepte pas la "non-saisie", *anupalabdhi*, comme *pramāṇa* indépendant nous faisant connaître l'absence. Celle-ci est connue soit par perception soit par raisonnement (procédant à partir de données de perception ou de témoignage verbal). Les deux autres *pramāṇa*, "comparaison" *upamāna*, et "hypothèse" *arthāpatti* sont considérés comme des formes d'inférence, *anumāna*. Cf. B.T., par. 3, cité dans V.T.V., par. 81.

être certains de connaître un objet tel qu'il est, puisque des modes aussi fondamentaux que ceux d'être et de non-être peuvent ainsi se trouver intervertis ? A la limite, on pourrait concevoir que tout ce qui nous apparaît soit illusoire et que le monde entier ne soit qu'apparence fausse.

Le premier soin de Madhva est d'empêcher cette généralisation dévastatrice de toute certitude. Il n'est pas question certes de nier l'erreur. Elle est part intégrante de notre expérience, et cette expérience est confirmée par la Révélation, dont les enseignements montrent le *jīva* sujet à l'erreur tant qu'il est asservi au cycle des renaissances. Mais, si l'illusion est un fait, il est important de prendre ce fait pour ce qu'il est, c'est-à-dire pour exceptionnel. Ceci limite d'emblée toutes prétentions à la généralisation. Or il est certain que l'expérience universelle définit le fait de l'illusion comme un accident, dû à un déréglement de notre perception que des causes adventices ont faussée. Ces causes ont été répérées : défauts des organes dus à quelque maladie, défaut d'éclairage, trop grand éloignement ou trop grande proximité de l'objet, etc.,. L'illusion est un phénomène exceptionnel pour l'individu qui en est occasionnellement victime, et un tel individu est lui-même exceptionnel en cet instant où il est seul à en être victime. L'illusion huître-argent est le contraire d'un fait que l'on puisse généraliser; il est le contraire d'un "exemple" sur lequel puisse être fondée une relation universelle, *vyāpti*. Car on ne peut procéder à un raisonnement valable qu'à partir d'un fait réel et reconnu par tous. Que peut-on bien tirer d'une apparence illusoire sinon un raisonnement faux ? Une fois l'illusion dissipée, nous ne pouvons que reconnaître la fausseté de la conclusion inférée, et nous n'avons pas le droit d'en faire la base d'autres raisonnements.

Mais il reste que, tant que nous sommes abusés, nous n'avons aucun critère intrinsèque nous permettant de reconnaître notre erreur. Même si l'illusion est exceptionnelle, elle ne porte aucune marque la caractérisant comme telle. Il est donc important de déterminer le domaine qui reste absolument hors de ses prises. Une perception sensible fausse peut jeter le doute sur les autres perceptions sensibles, mais doit-elle pour cela atteindre tout ordre de connaissance, et la notion même de vérité ?

Il est en effet des connaissances qui sont données comme vraies sans que la moindre possibilité d'erreur se glisse en elles : la connaissance du sujet par lui-même, dans sa luminosité de soi à soi, est le roc de la certitude, nous l'avons vu. Mais les réalités psychiques, modifications de l'organe interne, du *manas*, sont tout aussi évidentes au regard du témoin.[1] Personne n'a l'idée de douter

[1] V.T.V., par. 396 *viśeṣataśca jñānājñānasukhaduḥkhātmabhedsyādiviṣayaā-*

un instant de ce qu'il éprouve[1] : les sentiments de joie ou de souffrance, de crainte ou de pitié sont connus tels qu'ils sont et ne sont jamais invalidés par une expérience ultérieure. Ils se succèdent mais ne s'annulent pas[2]. Que leur cause soit vraie ou fausse ne change rien à leur vérité intrinsèque : une mère à qui l'on apprend par erreur la mort de son enfant souffre tout aussi réellement que si la nouvelle était vraie, et la joie qu'elle connaîtra ensuite ne supprimera pas la réalité de la souffrance éprouvée. Il en est de même des représentations. Même si l'impression est faussée par des causes adventices, elle est, en tant que telle, un fait de conscience, un donné réel; même si je suis victime d'une illusion, cette erreur a occupé mon esprit pendant un certain laps de temps, elle a produit des sentiments, provoqué des réactions[3], et je me suis peut-être vraiment baissé pour ramasser ce que j'ai pris pour un morceau d'argent.

Ainsi ce n'est pas au niveau de la relation *sākṣin-manas* que peut se glisser l'erreur. Pour que l'illusion se produise il faut l'intervention des organes des sens, c'est à la jonction de leurs données et des réactions du *manas*[4] que le dé-

---

nubhavasya na mithyātvaṃ dṛṣṭam/ "et de façon toute particulière l'on ne voit pas de caractère illusoire aux expériences qui ont pour objet la connaissance, l'ignorance, le plaisir, la douleur, la différence du sujet (des autres sujets) etc.".

[1] A.V., III. 4. 155 [5-6] (p. 59b) *icchā jñānaṃ sukhaṃ duḥkhaṃ bhayābhaya-kṛpādayaḥ*/ *sākṣisiddhā na kaściddhi tatra saṃśayavān kvacit*/ "le désir, la connaissance, le plaisir, la douleur, la crainte, l'absence de crainte, la pitié etc., sont établis par le *sākṣin*, car personne n'a en telle matière la moindre hésitation." Jayatīrtha complète le *ādi*, etc., en disant (p. 52b) : *ādipadena prayatnadveṣāv-etadabhāvāśca gṛhyante*: "par le mot *ādi* sont compris l'effort et la répulsion ainsi que leur absence." (Cf. plus loin: l'absence, *abhāva*, est connue par le *sākṣin*).

[2] A. V., II. 3.62 [14] (p. 36a) *na duḥkhānubhavaḥ kvāpi mithyānubhavatāṃ vrajet*/*na hi bādhaḥ kvacid dṛṣṭo duḥkhādyanubhavasya tu*/ "jamais l'expérience de la douleur ne se transforme en expérience illusoire, car jamais on ne constate l'annulation d'une expérience comme celle de la douleur, etc."

[3] A.V., I. 4. 91 [6] (p. 16a) *sarpabhramādāv api hi jñānam asty eva tādṛśam*/ *tad evārthakriyākāri tat sad evārthakārakam*/ "En effet dans les illusions comme celle du serpent (causée par la vue d'une corde) il existe aussi une réalité, la connaissance qui est du même genre (dans les deux cas) : c'est cette connaissance qui produit un effet et ce qui produit un effet existe".

[4] A.V,. III. 4. 154 [5-6] (p. 59b) *mānase darśane doṣāḥ syur na vai sākṣidarśane*/ *sudṛḍho nirṇayo yatra jñeyam tat sākṣidarśanam*/ "il peut y avoir des défauts dans la vision du *manas*, non dans celle du *sākṣin* : là où la décision est absolument ferme, c'est la vision du *sākṣin*." Jayatīrtha ajoute : *sākṣidarśanaṃ ca nirṇayātmakam eva bhavati*/ "et la vision du *sākṣin* est justement en elle-même décision".

réglement peut s'introduire. Mais ce déréglement lui-même n'est pas total; nous ne confondons pas n'importe quoi avec n'importe quoi. La confusion repose sur une ressemblance objective dont nous pouvons juger lorsque nous cessons d'être abusés. De plus ce déréglement se produit à l'intérieur d'une certaine structure pensante : le sujet connaît de toute manière son objet comme différent de lui, et s'il le pose comme réel, c'est qu'il suit les exigences de son fonctionnement normal. L'immédiateté, même, garante de vérité, n'est pas entièrement détruite : l'erreur ne se produirait pas, en effet, sans un objet existant hors de nous, qui soit en contact réel avec nos sens, et qui serve de support à l'illusion. Tout n'est pas erreur dans l'erreur même[1], et tout n'est pas opacité dans la connaissance que nous en avons.

Peut-on aller plus loin et donner de l'illusion une définition claire? C'est bien l'intention de Madhva qui se trouve ici immédiatement aux prises avec la position advaita. Celle-ci insiste sur le mystère de l'erreur. Elle y découvre un indice de l'existence de l'irrationnel faisant irruption dans notre monde mental, et à travers l'illusion fugitive, elle aperçoit la racine de toute erreur, l'ignorance essentielle, *avidyā*, ou l'illusion cosmique, *māyā*, qui nous asservit à la pseudo-réalité du monde. Une telle illusion est essentiellement incompréhensible, et pour que nous soyons libres de ses prestiges, elle doit être connue comme telle, démasquée finalement comme la source de toutes les antimonies auxquelles notre pensée "mondaine" est acculée: "l'irrationalité de l'ignorance, disent les advaitin, nous est une parure et non une injure". Madhva fait, à plusieurs reprises, allusion à cette parole, qui provient de l'*Iṣṭa-siddhi*[2], le premier livre qu'il ait étudié, nous dit son biographe, sous la conduite du maître advaitin auquel il s'opposa et qu'il convertit par la suite. L'indignation qu'il manifeste porte témoignage du scandale intellectuel qu'il dût éprouver devant ce paradoxe. Il va jusqu'à vouer à l'enfer éternel les auteurs d'un tel blasphème contre la vérité : "qu'il se pare donc éternellement de ses ornements d'irrationalité, s'écrie-t-il, celui dont les deux vêtements doivent être les ténèbres aveugles et la douleur éternelle."[3]

---

[1] A.V., III. 4. 173 [5-6] (p.60b) *bhrame'py abhramabhāgo'sti.../* "dans l'erreur elle-même il y a un élément qui n'est pas erroné".

[2] I,140 cf. Introduction p. 28.

[3] A.V., I. 1. 131 [5] (p.6a) *alaṅkṛtaḥ sadaivāyaṃ durghaṭair eva bhūṣaṇaiḥ/ andhaṃtamo nityaduḥkhaṃ tasya syād vasanadvayam/* les allusions à cette formule sont fréquentes dans les œuvres de Madhva. A.V., I. 1. 33 ; A.V., III. 2, 99 ; V.T.V., par 388 ; 40, ; 403 etc.
Nous traduisons *durghaṭatva* "le fait d'être difficile à atteindre, à saisir par la

La théorie de l'illusion soutenue par les advaitin est appelée *anirvacanīya-khyāti*, "connaissance de l'indéfinissable." L'illusion ne peut, en effet, remarquent-ils, se définir en termes d'être, *sat*, non plus que de non-être, *asat* : l'argent est présent et ne peut être dit existant; il n'est cependant pas pur non-être puisqu'il nous apparaît, et on ne peut davantage le considérer comme un mélange d'être et de non-être puisque ces deux notions sont contradictoires. Il faut donc le dire différent du *sat*, différent de l'*asat* et tout autant du *sadasat* de "l'être-non-être". La seule définition que l'on puisse donner est négative : l'illusion est *sadasadvilakṣaṇa*, "non-caractérisée comme être ni comme non-être".

Une telle définition veut rendre compte du caractère surprenant de l'illusion, de son apparition et de sa disparition également mystérieuses. Une sorte d'hallucination projette devant nous l'apparence d'un objet qui s'évanouit ensuite sans laisser de trace. L'existence temporaire qu'il a assumée semble donc tout empruntée à celle de son support. Il semble que l'être du support, quoique méconnu, ait transparu à travers l'image qui lui a été comme superposée, lui donnant pour un instant quelque consistance. Aucune causalité objective n'unit cependant l'huître à l'argent, seule une ressemblance subjective a favorisé leur association apparente, et cette surimposition disparaîtra comme elle s'est manifestée, sans avoir affecté la nature du support sur lequel elle s'est produite, mais qui ne l'a aucunement produite. Expérience mystérieuse, l'illusion est une expérience précieuse, car elle nous permet de comprendre que l'univers, avec ses formes multiples, puisse être lui aussi "surimposé" à l'Etre, sans que celui-ci en soit aucunement modifié; elle permet aussi de deviner que l'illusion universelle pourra se dissiper au moment de l'illumination, sans laisser le moindre résidu, dans la certitude qu'il n'existe et n'a jamais existé qu'un seul Etre. La même formule rend compte de la nature ambiguë du phénomène-argent et du phénomène-monde : "s'il existait, il ne pourrait être annulé, s'il n'existait pas, il ne serait pas connu."[1]

---

pensée" par "irrationalité", car c'est en ce sens que Madhva le prend : en particulier à V.T.V., par. 40, il ironise en citant toutes les propositions absurdes que l'on devrait en ce cas ériger en vérités supérieures, et il demande à ses adversaires pourquoi ils n'attribuent pas aussi au Sujet Suprême la parure de l'incompréhensible illusion.

[1] Jayatīrtha cite la formule de Citsukha dans *Vādāvalī* par. 32 (*Tattva-pradīpikā*, p. 76. Cf. V.A. Notes p. 162) : *saccenna bādhyeta /asaccenna pratīyeta ity arthāpattir evānirvacanīye pramāṇamiti cenna/* "si vous dites : le *pramāṇa* prouvant l'indescriptible est l'hypothèse 's'il existait il ne serait pas annulé, s'il n'exis-

Les mādhva contestent un tel raisonnement au nom de l'expérience : aucune expérience ne nous donne jamais la notion à laquelle on prétend ainsi aboutir, celle d'une réalité intermédiaire entre être et non-être[1]. Tant que l'illusion dure, l'argent paraît réel, et c'est bien ce que nous pensons quand nous faisons le geste de le ramasser[2]. Lorsque nous sommes désabusés, nous ne parlons pas davantage de demi-réalité, nous disons tout bonnement qu'il n'y avait pas là d'argent.

Aucun des deux membres du raisonnement advaitin ne soutient l'analyse. Dire en effet que "si l'argent existait, il ne serait pas annulé", n'a aucun sens quelle que soit la manière dont on en interprête les termes. Qu'est-ce en effet que cette annulation et qu'atteint-elle ? L'huître n'a pas cessé d'exister et

---

tait pas il ne serait pas connu', nous le refusons." L'hypothèse, étant une forme, d'inférence, (cf. plus haut) n'a pas plus qu'elle pouvoir de *pramāṇa* indépendant, capable de contredire la perception. Dans l'A.V. Madhva fait allusion au même raisonnement, et Jayatīrtha précise à ce passage qu'il s'agit de la formule "saccet.."etc. A.V.,II. 3. 47 [14] (p. 35b) *na ca pratyakṣam atrāsti na cārthāpattir iṣyate/ bādhāyogāt sata iti bādhābhavata eva hi/ iṣṭāpattir na hi bhrāntāvapi bādho 'vagamyate/* "et la perception ne donne rien ici, et nous n'acceptons pas l'hypothèse (comme *pramāṇa* indépendant) : si vous dites 'parce qu'il n'est pas possible que ce qui existe soit annulé', ceci nous convient tout à fait, car il n'y a pas d'annulation, et nous ne l'admettons même pas pour l'illusion." Madhva transforme légèrement la formule: l'advaitin disait "s'il existait, il ne serait pas annulé (par l'expérience supérieure)", et Madhva prend la relation énoncée en son sens absolu: "ce qui est n'est jamais annulé", et ce qui n'est pas ne l'est pas davantage, puisqu'on ne détruit pas le pur néant.

Un peu plus loin A.V., II. 3. 52 [14] (p. 35b) Madhva fait allusion à l'autre partie de la formule : *pratītir nāsata iti vadannaṅgīkaroti tām/niṣedho hy apratītasya kathañcinnopapadyate/* "celui qui dit 'il n'y a pas de représentation du non-être' admet qu'il a cette représentation, car la négation de ce dont on n'a pas la représentation n'est en aucune manière possible."

Madhva fait plusieurs fois allusion à cet argument: cf. A.V.,I. 1. 27 [1] (p.2b), V.T.V., par. 144 (cité plus loin, n. 1 p. 88).

[1] V.A., par. 37. comm. de Rāghavendra-tīrtha (p. 42) : *sattvāsattvaudāsīnyena jñānāsambhavāt/* "parce qu'il ne peut y avoir de connaisssance qui soit sous un mode indifférent à l'être et au non-être."

[2] N. S., I. 1. 28 (p. 185b-186a) *rajatam anirvacanīyaṃ manyamānasyāpi mate tat kim anirvacanīyatayā pratīyate/ utāsattvena/ atha vā sattvena/ na prathamadvitīyau/ tathā pratītyanupalambhāt/ tathā pratītau pravṛttyabhāvaprasaṅgācca/..../tathā cānubhavaḥ sad idaṃ rajatam iti/ pravṛttiścaivam upapadyate/ rajatapratītimātrāt pravṛttir iti cenna/ uktānubhavavirodhāt/*

l'argent n'a jamais existé : l'annulation ne peut avoir aucun effet, ni sur l'une ni sur l'autre[1]. Dira-t-on qu'elle supprime une relation fausse? mais cette relation n'a pas à être annulée, n'ayant jamais été connue, puisque par hypothèse nous ne voyons pas dans l'illusion deux réalités mais une seule. Si l'on dit que l'annulation porte, non sur des réalités extérieures à nous, mais sur la connaissance que nous en avons, la difficulté n'est pas moindre, car l'illusion en tant que fait psychique est vraie, et même si je ne suis abusé qu'un instant, il reste éternellement vrai que j'ai été abusé. La notion d'annulation, *bādhyatva*, dont usent avec tant de faveur les advaitin, n'a aucun sens véritable hormis celui de négation, *niṣedhyatva*, et la négation n'est elle-même rien d'autre que le contraire de l'affirmation[2]. Elle est aussi absolue que celle-ci et ne peut porter que sur l'inexistence totale : si l'argent est "annulé", cela ne signifie pas qu'il ait eu pendant quelque temps une pseudo-existence, mais uniquement qu'il n'a jamais, ni en aucune manière, existé.

L'autre membre de la proposition n'est pas davantage acceptable, quoique à première vue il soit difficile de voir pourquoi les mādhva y sont hostiles. "Ce qui n'est pas n'est pas connu", disent les advaitin, et les mādhva affirment éga-

---

vidhiniṣedhāvavadhūya pratyayāyogācca/ "dans la doctrine de celui qui pense que l'argent est indéfinissable, est-ce que cet argent est connu sous le mode de l'indéfinissable, ou de la non-existence, ou bien de l'existence? Ce ne peut être ni le premier ni le second cas, parce qu'on ne saisit pas de représentations de cette sorte, et parce que, si la représentation était telle, dans les deux cas, il s'ensuivrait l'absence d'impulsion à agir....Ainsi l'expérience est que cet argent existe, et c'est de cette manière qu'est possible l'action. L'on dira que cette action se fait par la seule représentation de l'argent : ceci n'est pas, car c'est opposé à l'expérience décrite, et parce qu'il ne peut y avoir de représentation éludant l'affirmation et la négation".

[1] A.V., I. 1. 26 [1] (p. 2a) *jñānabādhyatvam api tu na siddhaṃ prativādinaḥ*/ "mais votre adversaire n'admet pas que quelque chose soit destiné à être annulé par la connaissance." Jayatīrtha explique : *śuktirajatāder anirvacanīyatvaṃ tāvat prativādino mamāsiddham*/ *mayātyantāsattvenāṅgīkṛtatvāt*/ "parce que votre adversaire, moi-même, n'admet pas que l'huître-argent soit indéfinissable, car je la considère comme non-être absolu".

[2] A.V., III. 3. 145 ss. [19] (p. 51b) *bhāvatvaṃ vidhirūpatvaṃ niṣedhatvam abhāvatā*/ *niṣedhasya niṣedho'pi bhāva eva baiād bhavet*/ *prathamapratipattis tu bhāvābhāvaniyāmikā*/ "L'existence a pour nature l'affirmation, la non-existence est la négation. La négation de la négation donne forcément la seule existence. Quant à la première appréhension, elle est nécessairement d'existence ou de non-existence".

lement que le non-être n'est pas pensable. Mais, en disant ceci, ces derniers parlent exclusivement du non-être total, du vide indéterminé. Celui-ci en effet n'existe ni n'apparaît, mais il n'en est pas de même du non-être déterminé, de la négation de telle ou telle réalité : l'argent, pare xemple, qui est faussement affirmé dans l'illusion, est un non-être dont nous pouvons avoir connaissance. Nous le connaissons comme existant pendant que dure l'illusion, et nous le connaissons tel qu'il est, c'est-à-dire comme non-existant, lorsque nous sommes détrompés. Nous connaissons donc l'*asat*, et les advaitin qui le nient, le connaissent eux aussi, car ils ne pourraient raisonner à son sujet s'ils n'en avaient pas la moindre notion[1] : comment pourraient-ils poser leur affirmation selon laquelle nous n'avons pas connaissance de l'*asat*, s'ils ne savaient de quoi ils parlent, et s'ils disent savoir de quoi ils parlent, ils détruisent pas là même leur affirmation.

Ainsi, ce que l'expérience ne nous présente en aucun cas, la saisie d'une entité qui ne soit ni être ni non-être, ne peut être conclu d'un raisonnement hypothétique qui chercherait à enfermer la pensée dans une alternative dont aucun des termes ne peut être fondé en expérience. L'hypothèse, *arthāpatti*, grâce à laquelle les advaitin posent la notion de *sad-asad-vilakṣaṇa*, "non-déterminable comme être ni comme non-être", ne peut en aucun cas prétendre à être un moyen de preuve par elle-même : elle n'est, disent les mādhva, qu'une forme de l'inférence, *anumāna*, et comme l'inférence, elle n'a valeur que si elle prend appui sur des faits réels. Encore moins, peut-elle prétendre à nier l'expérience, pour prouver ultimement que toute perception est fausse et que le monde entier est illusoire. Plus profondément, l'expérience que l'on cherche ici à récuser n'est pas seulement la perception sensible, c'est la perception du sujet-témoin, l'expérience même de vérité. Car s'il est une évidence première de la pensée, c'est bien l'opposition absolue des contradictoires, de l'être et du non-être, comme du vrai et du faux[2]. Cette nécessité intérieure de la pensée, présente en tous les jugements du *sākṣin*, ne saurait être absente des moyens de connaissance dont celui-ci fait usage, et le raisonnement, hypothétique ou non, n'échappe pas à une telle condition. Il serait suprêmement paradoxal que le rai-

---

[1] V.T.V., par. 144 *asataḥ khyātyayogād iti vadataḥ khyātir abhūnna vā/ yadi nābhūt na tatkhyātinirākaraṇam/ yadyabhūt tathāpi/* "celui qui use de l'argument: 'parce qu'on n'a pas la connaissance du non-être', a-t-il eu cette connaissance ou ne l'a-t-il pas eue ? S'il ne l'a pas eue il ne peut rejeter une telle connaissance; et, s'il l'a eue, il ne le peut pas davantage".

[2] A. V., IV. 1. 46 [3] (p. 66a) *ekasyāsatyatāyāṃ hi dvayor eva viruddhayoḥ/ anyasya satyataiva syād iti kena nivāryate/* "de deux contradictoires en effet, si l'un n'est pas, l'autre doit être : comment refuser ceci ?"

sonnement, instrument de cohérence, fût utilisé à forger des notions porteuses de contradictions internes[1].

En face de la position advaita, les mādhva définissent leur doctrine de l'erreur comme *anyathā-khyāti-vāda* "doctrine du connaître autrement", c'est-à-dire, comme l'explique Madhva, connaître ce qui est comme n'étant pas et ce qui n'est pas comme étant[2]. L'erreur ne porte pas seulement sur un mode faussement surajouté à un être donné, mais sur l'être même qui nous est présenté. Voyant l'éclat argenté nous affirmons l'existence de la substance-argent, car nous ne pouvons voir ou penser un *viśeṣa*, un caractère spécifique, isolé du support auquel il appartient par identité, selon la relation de *sa-viśeṣa-abheda* "non-différence pourvue de spécification" qui caractérise tout existant. Nous posons donc dans l'être une totalité concrète qui n'existe absolument pas, en cet instant, devant nos yeux, et nous nions implicitement la réalité qui nous est donnée. C'est donc le non-être qui est affirmé dans l'erreur, un non-être absolu, *ātyantika-asat*, qui n'existe en aucun des trois temps : au moment où nous sommes désabusés, nous affirmons que cet argent n'a jamais existé. Le fait d'affirmer autrement, *anaythā-khyāti*, c'est le fait d'affirmer ce qui n'est pas, d'affirmer l'*asat* : *anyathātvam asat*, dit Madhva.[3]

En affirmant que l'objet de l'illusion est un *ātyantika-asat*, une "non-existence dans les trois temps", la doctrine des mādhva s'oppose à celle des naiyāyika qui eux aussi appellent leur position *anyāthākhyātivāda*. Ces derniers tiennent en effet que l'argent qui apparaît dans l'erreur est réel mais qu'il est seulement connu "autrement", c'est-à-dire là où il n'est pas: il est "ailleurs", dans

---

[1] A.V., III. 2. 40 [1] (p. 39b) *vilakṣaṇaṃ sadasador iti hi vyāhataṃ svataḥ*/ "l'affirmation 'non-caractérisé comme être et non-être' se détruit en effet elle-même." Cf aussi A. V., IV. 1. 49 [3] (p. 66a) : *bhāvasya hi niṣedhe tu nābhāvasya niṣedhanam*/ "car si vous niez l'être, vous ne niez pas aussi le non-être".

[2] V.T.V., par. 149 *asataḥ sattvapratītiḥ sato'sattvapratītirity anyathā pratīter eva bhrāntitvāt*/ "parce que c'est le fait de connaître autrement qui est l'erreur, connaissance de ce qui n'est pas comme étant et de ce qui est comme n'étant pas".

[3] A.V., I. 1. 28 [1] (p. 2b) *anyathātvam asat tasmād bhrāntāveva pratīyate*/ *sattvasyāsata evaṃ hi svīkāryaiva pratītatā*/ "l'*asat* est le fait d'être autrement, c'est pourquoi il peut justement être connu dans l'erreur : il faut accepter que nous connaissons ainsi la non-existence de ce qui est." N.S., *ibid.*, (p. 185a) : *na brūmo vayam asataḥ pratītir nāstīti kiṃ nāmāparokṣatayā sattvena ca*/ "nous ne disons pas qu'il n'y a pas de connaissance du non-être, mais au contraire qu'il est connu immédiatement et en forme d'être".

la boutique par exemple, alors que nous le voyons devant nous. Comment cela ce peut-il faire ? leur demande-t-on. Par un contact supra-sensible, *alaukikasannikarṣa*, répondent-ils. Les mādhva rejettent comme inutile une hypothèse aussi hardie[1] : nous n'avons jamais conscience d'un tel processus mental et quand l'illusion se dissipe nous ne disons pas "cet argent, que j'ai cru voir ici, est en réalité dans la boutique", mais "il n'y a pas d'argent et il n'y a en jamais eu." Pour différencier leur doctrine de celle des naiyāyika, les mādhva l'appellent parfois *abhinavānyathākhyātivāda* "nouvelle doctrine de l'*anyathākhyāti*."

Les mādhva s'opposent tout autant aux prābhākara qui pensent, eux aussi, que l'argent saisi dans l'illusion existe: mais il n'existe pas en une autre place, il existe comme souvenir. L'erreur est, selon eux, une connaissance confuse dont tous les éléments sont réels. Cette confusion produit une expérience faussement simple dont les composantes hétérogènes ne sont pas dissociées. L'erreur est ainsi définie comme la "non-saisie" d'une différence, *bheda-agraha*. Dans le cas de l' "huître-argent", l'illusion provient du défaut de discernement entre deux réalités dont l'une est de l'ordre de l'expérience, l'autre de celui de la mémoire : ni l'une ni l'autre ne sont fausses, mais leurs données sont confondues. La doctrine porte le nom de *viveka-akhyāti* "le fait de ne pas connaître une distinction." Les mādhva cependant, qui s'opposeront aux prābhākara à propos de leur théorie de la la"reconnaissance" refusant que la reconnaissance vraie, *pratyabhijñā*, soit pour une part acte de mémoire et pour une autre, perception,[2] ne peuvent davantage accepter leur explication de la reconnaissance erronée. Ils le font sur la même base, celle de l'expérience qui ne nous donne rien de tel. Nous ne saisissons en l'un et l'autre cas qu'un acte simple, une perception tournée vers le présent et qui ne dissimule aucun acte de mémoire. Comment d'ailleurs un acte de mémoire pour-

---

[1] N. S., I. 1. 26 (p. 172b) *sattve'pi rajatasyāsad eva rajataṃ pratyabhād ity anubhavavirodhāt/ atrāsattve 'pyanyatra sattvam aṅgīkriyata iti cenna/ atra pratītasyaivānyatra sattve mānābhāvāt/..../asattve kathaṃ pratītir iti cet/ sattve' pi kathaṃ/ na hyanyatra sattvam atra pratīter upakāri/* "parce que, dites-vous, il est contraire à l'expérience que de l'argent inexistant nous apparaisse, alors que l'argent existe, vous admettez que cet argent tout en n'existant pas ici, existe ailleurs. Nous le refusons, parce qu'il n'y a pas de preuve que ce qui est connu ici existe ailleurs....Mais comment le connaît-on s'il n'existe pas? Et comment, s'il existe? car le fait d'exister ailleurs ne sert pas à le faire connaître comme existant ici."

[2] Cf. plus loin, Ie part. ch. 5.

rait-il passer inaperçu du sujet lui-même qui le pose[1] ? S'il ne nous est connu ni au moment où il se produit, pendant l'illusion, ni ensuite, quelle raison avons-nous de le supposer ? Certes la vision de l'argent ne s'explique pas sans le fait que nous ayons déjà vu de l'argent, mais il suffit que la perception éveille des images, sans que celles-ci soient connues comme souvenirs, ni localisées dans un contexte passé[2].

Si l'argent qui apparaît dans l'illusion n'existe ni en un autre lieu, ni dans la mémoire, ne faudra-t-il pas se résigner à le déclarer, avec les mādhva, totalement inexistant? Une autre possibilité se présente cependant : c'est celle que proposent les boudhistes *vijñānavādin* qui, eux aussi, refusent l'apparition d'un argent irréel. Celui-ci n'est, selon eux, ni une réalité extérieure, ni un souvenir, mais un mode de la connaissance, *jñānākāra*, repr ésentation mentale que nous projetons hors de nous. Leur doctrine de l'erreur porte le nom d'*ātma-khyāti* "connaissance de ce qui est subjectif." Mais comme les vijñānavādin pensent par ailleurs que le monde dit réel est lui aussi une projection des modes de la connaissance, la différence entre vrai et faux leur devient difficile à définir. Si cependant ils veulent le faire, ils ne peuvent, comme le remarque Jayatīrtha, se passer de la notion d'*asat* : déclarer en effet que ce qui est en moi existe

---

[1] P.P.,I. 12 *ayathārthajñānam eva nāstīti prābhākarādayaḥ|tanna|anubhavasiddhatvāt| etāvantaṃ kālam ahaṃ śuktikām eva rajatatvena pratipanno'smīty uttarakāle parāmarśācca|* "Les prābhākara et autres disent que la connaissance erronée n'existe pas. Ceci n'est pas, parce qu'elle est établie par l'expérience, et parce que, nous la saisissons rétrospectivement en disant : c'est ce morceau d'huître que moi, j'ai pris pour de l'argent, pendant ce laps de temps".

Le commentaire *Abhinavāmṛta* précise : *na ca tadavijñānaṃ grahaṇasmaraṇātmakam iti vaktuṃ yuktam| sākṣiṇo nirdoṣatvena tattāṃśapramoṣāyogāt|* "et il ne faut pas dire que cette non-connaissance est (à la fois) saisie (de perception) et mémoire, parce que, comme le *sākṣin* est sans défaut, il ne peut lui être subtilisé la partie (de son jugement) correspondant au fait d'être cela (c'est-à-dire de l'argent remémoré)." La théorie de l'erreur des prābhākara est en effet parfois désignée sous le nom de *smṛti-pramoṣa*, "disparition inaperçue (comme par un vol) de l'élément remémoré".

[2] Jayatīrtha affirme à plusieurs reprises que les *saṃskāra*, tendances latentes capables de faire revivre les images auxquelles elles sont liées, ne sont que des auxiliaires de l'acte de mémoire, et sont incapables de produire par eux-mêmes un souvenir réel. C'est de cet acte de mémoire conscient, accompagné d'un effort de l'organe interne, et portant le sceau de vérité du *sākṣin* qu'il est question ici: nous ne posons pas de tels actes sans nous en apercevoir. Cf plus loin Ie part, ch. 4 et 5.

hors de moi, c'est attribuer à une représentation un caractère d'extériorité qu'elle "ne possède pas", c'est donc affirmer l'*asat*[1] ; ce serait de surcroît affirmer implicitement que les représentations vraies, à l'opposé des illusions, nous présentent de façon légitime leur objet comme externe, et reconnaître du coup l'existence objective du monde.

Ainsi il n'y a pas d'erreur sans l'affirmation de l'*asat*, mais il n'y a pas non plus d'affirmation de l'*asat* sans affirmation du *sat*. C'est ce dernier point qui différencie absolument la doctrine des mādhva de celle des bouddhistes *śūnyavādin*, les seuls à poser que l'illusion nous fait connaître le non-être, *asat-khyātivāda*. Le phénomène de l'illusion n'est pour les śūnyavādin qu'un cas particulier de manifestation du non-être, car l'essence de toute réalité est le vide, *śūnyatā*. Le monde entier n'a ainsi pas plus de consistance que l'illusion d'argent, qui apparaît alors qu'elle n'est rien. A cette position les mādhva répondent que le non-être indéterminé, le vide absolu, ne peut se manifester en formes multiples, n'étant rien et ne pouvant rien, et que l'illusion d'argent qui est en effet

---

[1] N.S., I. 1. 26 (p. 175a) *apare punā rajataṃ sad eva kiṃ tvantar eveti manyante|tathā hi|na tāvad asad eva rajataṃ pratītyanupapatteḥ|nāpi purata eva sad bhrāntyanupapatteḥ|bādhavirodhācca|na ca deśāntare sat|pramāṇābhāvāt|ataḥ pariśeṣājjñānākāram evāvatiṣṭhate|kiñcedaṃ jñānarūpam indriyasamprayoge' satyaparokṣatvāijñānavat|na ca satyatve bhrāntyanupapattiḥ|āntarasyaiva bāhyatayāvabhāso bhrama ityaṅgīkārāt|..|etaccānupapannam|sattve'sad eva rajatam ityasattvāvedakapratyayavirodhasyoktatvāt|asataḥ pratītyanupapattau ca bahiṣṭhatāyā api pratītyanupapattiprasaṅgāt|tatsattve bhrāntyanupapatteḥ|* "D'autres encore pensent que l'argent est réel mais qu'il existe en nous. En effet: ce ne peut être un argent inexistant, parce qu'il serait impossible de le connaître ; ce n'est pas non plus un argent existant en face de nous, parce que ce ne serait pas un cas d'erreur, et parce qu'il ne serait pas annulé; ce n'est pas non plus un argent existant en un autre lieu, parce qu'on ne peut le prouver. Ainsi, par élimination, il se présente uniquement comme un mode de la connaissance. Il est bien de la nature de la connaissance, puisqu'il apparaît de façon immédiate, comme toute représentation, alors qu'il n'y a pas de contact par le moyen des organes. Et il ne faut pas dire que s'il existe, l'illusion devient impossible, parce que nous considérons que l'erreur consiste dans le fait que ce qui est intérieur apparaît comme extérieur....Ceci n'est pas possible : si l'argent existait, l'on énoncerait une contre-vérité lorsque l'on connaît (ensuite) l'argent comme inexistant et que l'on déclare 'cet argent n'existait pas du tout'. De plus, si la connaissance du non-être est impossible, il s'ensuit que la (fausse) connaissance de l'argent comme extérieur est, elle aussi impossible, et si cette connaissance est réelle, c'est l'erreur qui est impossible".

asat, ne se produit pas davantage à partir du vide. Il lui est indispensable d'avoir un support sur lequel elle se présente : l'affirmation "ceci est de l'argent" porte toujours sur une réalité[1], celle qu'indique le mot "ceci". Pour que l'illusion se produise il faut que cette réalité existe et soit connue autrement qu'elle n'est, et c'est grâce à sa présence méconnue que l'argent irréel apparaît lui aussi autre qu'il n'est, c'est-à-dire comme réel. L'*asatkhyāti* ne peut se soutenir que comme *anyathākhyāti*, car il n'y aurait pas d'illusion s'il n'y avait cette "altération" qui inverse être et non-être, tout en supposant aussi bien l'un que l'autre. Le non-être n'est donc connu que sur fond d'être, et il est impossible d'imaginer un monde irréel apparaissant sur un vide total.

En insistant sur la nécessité d'un support, *ālambana*, de l'illusion, les mādhva se séparent des śūnyavādin, mais semblent subrepticement revenir à la position des advaitin : car ceux-ci insistent tout autant sur le fait que l'illusion se produit non sur le Vide mais sur l'Etre. C'est la réalité du Brahman qui, selon les advaitin, prête au monde sa réalité apparente, de même que c'est au morceau d'écaille que l'argent emprunte son existence fugitive. Quelle est la différence entre cette position et la nôtre, se demande Jayatīrtha[2] ? Pour les advaitin, répond-il, l'erreur ne porte que sur la forme surimposée; pour nous, le support comme la forme adventice sont également atteints par le jugement faux : quand je déclare en effet que cet éclat est celui de l'argent, je nie du même coup qu'il appartienne

---

[1] N.S., I. 1. 26 (p. 175b) *anye punar idaṃ rajatam iti pratītir asadālambanaivetyāsthitāḥ|..../atredam vivecanīyam|keyam asatkhyātir iti|yadi sad eva śuktikāśakalaṃ sakaladeśakālāsadrajatātmanāvagāhamānaṃ jñānam iti tadānujñayā vartāmahe|..../yadi punar idaṃ rajatam ityavabhāse cakāsad asad evākhilam iti|tad asat|idaṅkārāspadasya śuktikāśakalasya prāgūrdhvaṃ sattvāvagamāt|* "D'autres encore tiennent que la représentation 'ceci est de l'argent' a pour support le non-être....Ici il faut distinguer: qu'est-ce que cette connaissance d'un non-être ? Si c'est une connaissance qui atteint le morceau d'huître, lequel existe assurément, selon un mode d'argent qui n'existe en aucun temps ni lieu, alors nous nous trouvons approuver....Mais si vous dites que dans cette apparence 'ceci est de l'argent' c'est le non-être total qui se manifeste, cela n'est pas : parce que l'on connaît, avant et après, la réalité du morceau d'huître qui sert de base au terme *ceci*".

[2] N.S., I. 1. 28.(p. 185b) *adhiṣṭhānasya saṃsṛṣṭarūpeṇa mithyātve'pi svarūpeṇa satyatvam|adhyastasya saṃsṛṣṭarūpeṇa ca mithyātvam iti māyāvādibhir aṅgīkṛtatvāt|../anyathākhyātivādibhir adhiṣṭhānāropyayor ubhayor api saṃsṛṣṭarūpeṇaivāsattvaṃ svarūpeṇa tu sattvam evetyaṅgīkṛtam| idaṃrajatayos tādātmyānavabhāse pravṛttyādyasambhavaśca|* "parce qu'il est considéré par les māyāvādin que le support est réel selon sa forme propre, tout en étant illusoire selon sa

à tout autre objet, je nie donc la réalité de l'huître. Mais comment pourrais-je nier la réalité du support, insistera l'advaitin, puisque tout ce que j'en connais c'est sa réalité et puisque c'est justement et uniquement cette réalité que j'affirme ? Ceci implique que nous pouvons connaître une réalité indéterminée, un être dont nous ne savons rien sinon qu'il existe et que, de même, à travers les apparences du monde nous connaissons l'être du Brahman comme pur support d'existence. Les mādhva rejettent absolument la possibilité de connaissances indéterminées, *nirvikalpaka*[1] : dans le cas de l'illusion, le support sur lequel celle-ci apparaît n'est nullement un être dont nous ne puissions connaître que l'existence. C'est au contraire un objet caractérisé par, au moins, deux traits : celui de se trouver devant moi, *hic et nunc*, et celui d'avoir un certain éclat. Le morceau d'écaille, même mal vu, est vu, et semblable à tout objet réel, il se présente comme un tout concret, pourvu de qualifications précises. L'erreur porte forcément sur la totalité de cette réalité infrangible, et substituant un objet à un autre, elle nie nécessairement l'un du seul fait qu'elle affirme l'autre.

Il est remarquable de voir les mādhva insister sur cette irréductible présence de l'*asat* dans le jugement erroné, alors qu'ils admettent que la matière de l'illusion est composée de réalités. Réalité du support qui lui est absolument nécessaire, réalité aussi de cette *vṛtti* d'argent qui est un mode mental et existe de ce fait en tant que tel. Ceci montre que la fausse composition de réalités, qui permet l'erreur, n'est cependant pas l'erreur : tant que nous suspendons notre jugement, comme nous le faisons dans le doute, *saṃśaya*, hésitant entre deux interprétations, nous demandant si ceci est de l'argent ou un morceau d'écaille, nous essayons des compositions diverses mais nous ne ne nous trompons pas. L'erreur commence au niveau du jugement faux, c'est à dire au moment où nous prenons position et affirmons réel ce qui ne l'est pas. C'est pourquoi on ne peut se suffire d'explications psychologiques de l'erreur, qui en fassent la résultante d'un certain nombre de mécanismes mentaux. C'est pourquoi aussi, aucune description de ce genre ne rend, en fait, compte de l'illusion, sans pouvoir éviter de faire intervenir la notion d'*asat*. Si l'on parle par exemple de confusion entre mémoire et expérience, il faut sous-entendre que

---

forme composée, et que ce qui est surimposé est illusoire selon sa forme composée....mais les partisans de l'*anyathākhyātivāda* considèrent que le support et la surimposition sont tous deux irréels selon leur forme composée et réels selon leur forme propre. Et s'il n'y avait pas apparence d'identité entre 'ceci' et 'l'argent', il n'y aurait pas d'impulsion à agir".

[1] Cf. IIe part. ch. 4.

cette confusion "n'est pas connue" pour telle, et, comme les mādhva le reprochent aux prābhākara, supposer que la mémoire puisse fonctionner sans s'en apercevoir. Si l'on explique l'illusion par les *vṛtti* mentales objectivées et jugées extérieures à nous, il faut ajouter qu'il y a erreur lorsque ces modes psychiques ne sont pas connus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour internes, et lorsqu'on leur a adjoint, sans le savoir, un caractère d'extériorité "qu'ils ne possèdent pas".

Il n'y a pas d'erreur sans *asat*, parce que l'erreur est jugement et, comme telle, s'inscrit nécessairement dans le cadre de tout jugement, dans l'alternative de l'affirmation ou de la négation. Nous ne pouvons affirmer une réalité sans nier sa contre-partie, au moins implicitement, et il n'y a pas de moyen terme entre poser l'être et nier le non-être : l'être est de la nature de l'affirmation, *vidhi*, et le non-être est de celle de la négation, *niṣedha*, déclare Madhva[1]. Tous nos jugements impliquent l'une et l'autre, et le jugement faux n'y fait pas exception, car cette opposition est la condition même du vrai, et sans vérité il n'y aurait pas d'erreur. Admettre une demi-vérité, comme admettre une demi-réalité, revient à détruire à la fois la notion de vérité, et celle d'erreur.

La négation est donc l'exact envers de l'affirmation, et la négation d'une négation ne nous donne rien d'autre que notre première affirmation. Toute existence doit pouvoir être conçue comme contre-partie d'une non-existence et réciproquement. Ainsi un objet réel peut fort bien être défini comme la négation de sa propre non-existence, antérieure à sa production ou postérieure à sa destruction. Dire qu'un objet est éternel c'est dire également qu'il n'est jamais nié. L'illusion est connue comme éternellement niée, n'ayant d'existence en aucun des trois temps[2]. Il en résulte qu'il n'y a pas de degré d'être entre une réalité éternelle et une réalité temporaire, comme il n'y a pas de degré de non-être entre une apparence illusoire et ce qui n'existe pas. Le jugement ne connaît qu'une opposition absolue et l'applique en tous les cas avec la même nécessité. Le *sākṣin* oppose l'être et le non-être par la loi de sa nature, par sa qualité de témoin du vrai.

C'est donc au *sākṣin* lui-même qu'il faut référer la connaissance de l'*asat*. Sans doute celle-ci peut-elle nous apparaître de façon immédiate dans la perception sensible, lorsque nous "voyons" immédiatement l'absence de cruche sur le sol. Mais une analyse plus poussée nous montre qu'il y a des absences dont seul le *sākṣin* est témoin: nous savons, par exemple, par perception immédiate que nous ne souffrons pas ou que nous n'éprouvons pas de

---

[1] Cf. plus haut n. 2. p. 87.

[2] V.T.V., par. 155 *mithyāśabdas tvabhāvavācī*/"mais le mot *mithyā* signifie non-existence".

plaisir[1]. Puisque les données psychiques sont connues par le *sākṣin*, et par lui seul, leur absence est également objet de sa seule perception[2]. En remontant plus haut encore, il faut dire que le *sākṣin* saisit immédiatement en lui-même l'évidence ou l'absence d'évidence de ce qu'il connaît; lui seul également peut appréhender "l'absence de faute" ou "l'absence d'erreur" au terme de ses investigations[3]. La connaissance du non-être se trouve ainsi comme enracinée dans le fonctionnement même de la pensée vraie. Puisque le sujet-témoin est ultimement le seul organe de connaissance, il nous est donc possible de parcourir le chemin inverse de ce processus de réduction, et de dire que la connaissance de l'absence, telle qu'elle nous est donnée par les sens, requiert la notion d'absence qui est saisie par le *sākṣin*, de façon immédiate. Et c'est bien pourquoi nous pouvons avoir l'expérience "immédiate" de l'absence dans la perception sensible : son immédiateté et son caractère d'évidence sont la marque même du *sākṣin*. Le témoin sait d'avance ce qu'est l'*asat*, le non-être, et en applique la catégorie à telle absence précise.

Mais en disant ceci l'on semble revenir subrepticement à la conception d'un non-être indéterminé, dont les mādhva nient que nous ayons la connaissance. Cette nouvelle difficulté n'est qu'apparente cependant, car l'*asat* est toujours déterminé, au moins par un caractère qui est d'être le contraire du *sat*. Les mādhva insistent sur le fait que tout non-être est connu en contre-partie d'un être possible, et non comme un pur néant. L'intervention du *sākṣin* dans la connaissance du non-être ne consiste donc pas à poser un non-être vide de toutes qualifications, elle se marque d'une tout autre manière : le sujet voit en effet l'infinité du non-être, infinité qui ne nous est pas donnée dans l'expérience sensible[4]. Le *prāg-abhāva*, "non-existence antérieure", de telle réalité est dépourvu de commencement, le *pradhvaṃsa-abhāva*, "non-existence de destruc-

---

[1] A.V., III. 2. .34.[1] (p. 39b) *pratyakṣāntargato'bhāvaḥ sukhāder niyamena ca*/"la non-existence est comprise dans la perception, du fait que c'est nécessairement elle qui la saisit dans le cas du plaisir etc.'". Jayatīrtha précise que cette perception est celle du *sākṣin*. (Cf. également n. 1. p. 83).

[2] V.A., par. 445 *duḥkhābhāvaṃ sukhaṃ ca sākṣād eva sākṣiṇānubhavan na tatra saṃśete* /"lorsqu' on expérimente directement, par le *sākṣin*, l'absence de douleur et le plaisir, l'on ne doute plus".

[3] A.V., III. 4. 160 [5-6] (p. 60a) *doṣābhāve pramāṇatvaṃ doṣābhāvasya sākṣiṇā*/"lorsqu'il y a absence de fautes, la vérité de cette absence de faute est connue par le *sākṣin*".

[4] A.V., II. 2.71. (p. 25a) *kevalaṃ sākṣimānena kālo deśo'pi nāntavān*/"seule l'autorité du *sākṣin* permet de connaître que le temps comme l'espace est infini".

tion", est dépourvu de fin et l'*atyanta-abhāva*, "non-existence absolue", n'est pas un vide informe mais la négation permanente d'un objet qui n'existe en aucun des trois temps, tel l'argent dans la perception illusoire, telle la notion de "corne de lièvre", telle encore celle de "fils d'une femme stérile". Dans chaque cas nous possédons une notion déterminée que nous nions pour des raisons précises, de fait ou de droit, sans que l'un des non-êtres soit plus ou moins non-existant que les autres. L'*atyanta-abhāva* est donc lui aussi relatif, il possède une contre-partie, *pratiyogin*, qu'il nie dans toute la durée du temps. L'infinité du non-être, dans chacun des trois cas, reste homogène : elle n'est qu'un autre nom de l'opposition absolue de la non-existence à l'existence, une autre façon de dire qu'une réalité ne coïncide jamais avec sa non-existence, ou encore d'affirmer qu'il n'y a aucun degré intermédiaire entre l'être et le non-être.

Mais ceci amène à donner une définition de l'*atyanta-abhāva* qui soit cohérente aux définitions du *prāg-abhāva* et du *pradhvaṃsa-abhāva*, l'un et l'autre définis en contre-partie de l'objet dont ils sont la négation. Si l'on dit comme le fait en un endroit Jayatīrtha que le non-être absolu est *niṣpratiyogika*, sans contre-partie,[1] l'on contredit de ce fait toute la construction précédente. Aussi n'est-ce pas en ce sens qu'il faut entendre le terme *niṣpratiyogika*. Les commentateurs le précisent : il faut comprendre que l'*atyanta-abhāva* est la non-existence qui prend pour contre-partie l'*asat*, *asat-pratiyogika*.[2] Cet *asat* est ce qui n'existe en aucun temps, n'étant donné comme tel par aucun des trois *pramāṇa*. En un autre endroit, en effet, Jayatīrtha dit que le fait d'être illusoire, *mithyātva*, lequel pour les mādhva est identique au non-être absolu, *atyanta asat*,[3] est contre-partie de l'*atyanta-abhāva*, de la négation d'existence dans les trois temps. Sous des formes diverses, la définition de l'*atyanta-abhāva* comme *asat-pratiyogika*[4] se retrouve dans toute la dialectique de l'école mādhva au sujet du non-être. Ainsi la négation dans tout le temps possède, comme les autres négations, une contre-partie, mais cette contre-partie est l'*asat*, le non-être.

---

[1] V.A., par. 295 *atyantābhāvasya niṣpratiyogikatvena|*

[2] *ibid.*, comm. de Śrīnivāsa-tīrtha (p.236).

[3] N.S.,II. 3. 42 (p. 16a) *mithyātvaṃ khalvatyantābhāvapratiyogitvaṃ tacca buddhidvāreṇaiva|atyantāsato'pi pratītir aṅgīkriyate|*"le fait d'être illusoire, c'est le fait d'être contre-partie de l'*atyanta-abhāva*, et ceci par l'intermédiaire de la représentation ; l'on admet une représentation même du non-être absolu".

[4] le P.S. donne la définition (p. 21a) : *aprāmāṇikapratiyogikābhāvo 'tyantābhāvaḥ|*"l'*atyantābhāva* est la non-existence qui a pour contre-partie ce qui n'est donné par aucun *prāmaṇa*" c'est-à-dire, dit le comm. M.S.S., l'*atyantāsat*.

Cependant il semble ici que la logique même de leurs définitions ait conduit les mādhva à une difficulté nouvelle et redoutable. Qu'est-ce donc que cet *asat*, ce non-être, qui se trouve distingué de l'*atyanta-abhāva*, au point d'en être dit la contre-partie ? Si l'*asat* est autre que l'*abhāva*, ce dernier ne représente plus le terme ultime de la pensée, l'exacte opposition de l'être : le vrai non-être, l'*asat*, se trouverait au-delà, et les trois *abhāva* qui ont été dits de même degré y perdraient ensemble leur caractère radical.

Il est intéressant de voir l'auteur de la *Sattattvaratnamālā* poser cette difficulté sous la forme suivante : Madhva et ses premiers commentateurs ne distinguent pas entre *asat* et *abhāva*. Jayatīrtha emploie également les deux termes comme s'ils étaient synonymes, et cependant c'est lui qui est l'auteur de la définition qui fait de l'*asat* la contre-partie de l'*abhāva*.[1] Quel est donc le sens de cette distinction? Peut-elle signifier, se demande l'auteur, que l'un des termes, l'*asat*, représenterait une notion *aprameya*, insaisissable à la pensée valide, cependant que l'*abhāva* serait seul connaissable, *prameya*. Il écarte aussitôt une telle supposition, en citant des textes qui montrent que Jayatīrtha donne formellement l'*asat* comme *prameya*, au même titre que l'*abhāva*.[2] Il ajoute à l'appui de cette remarque la définition de l'illusion reçue dans l'école mādhva : il est dit qu'en ce cas "l'*asat* apparaît en forme de *sat*", ce qui suppose que l'*asat* est connu. Un tel *asat* n'est nullement un non-être indéterminé, *aprameya*, dont on ne puisse rien dire; il est par exemple le morceau d'argent que nous voyons à la place du morceau d'huître, et qui a forme et localisation précises.

---

[1] S.T.R.M. (pp. 2b-3a, pass.) *atra prācīnaṭīkākārā asato'pyasattvena prameyatvam abhyupetya asadabhāvayor bhedo nāsti kiṃ tv asat trividhaṃ prāgasad uttarāsat sadāsat ceti kathayanti/.../śrīmajjayatīrthapūjyacaraṇais tu sudhādiṣu sarvatrāsatpratiyogiko 'tyantābhāva iti bahuśo nirūpitam/*"ici les anciens commentateurs considérant que le non-être est connaissable en forme de non-être, enseignent qu'il n'y a pas de différence entre *asat* et *abhāva* mais que l'*asat* est de trois sortes, non-être antérieur, non-être postérieur et non-être qui dure toujours... Mais le maître révéré Jayatīrtha, dans la *Nyāya-sudhā* et partout ailleurs, définit à plusieurs reprises l'*atyanta-abhāva* comme *asat-pratiyogika*".

[2] *ibid.* (p. 3b) *saṃmataṃ eva ṭīkākārāṇām api asato'pi prameyatvam/ vandhyāsuto na vaktetyatra vaktṛtvaviśiṣṭavandhyāsutalakṣaṇāsato niṣedhyatayā pramāgocaratvasya sudhādau bahuśo'bhidhānāt/*"Certainement le ṭīkākāra (Jayatīrtha) est aussi d'avis que le non-être lui-même est objet de connaissance valide. Car il est dit dans la *Nyāya-sudhā* et ailleurs, à plusieurs reprises : lorsque l'on dit 'le fils d'une femme stérile ne parle pas', en tel cas le non-être caractérisé comme 'fils de femme stérile', qualifié par l'attribut 'doué de parole', est objet de connaissance valide sous mode négatif".

Il est donc impossible de considérer l'*asat*, le non-être, comme le fond indéterminé sur lequel se détacherait l'*abhāva*. Il n'y a pas pour les mādhva de connaissance indéterminée, et la connaissance du non-être n'y fait pas exception.

Quelle peut donc être, en ce cas, la distinction admise entre *asat* et *atyantābhāva* ? La définition de l'*abhāva* a été donnée, il a été dit *niṣedha-ātmaka*, "ayant pour essence la négation". L'*asat*, son *pratiyogin*, pourrait être conçu comme l' "objet qui doit être nié", *niṣedhya*. Mais ceci introduit aussitôt une distance entre les deux termes et risque d'objectiver l'*asat*, en faisant de lui une réalité. L'auteur de la *Sattattvaratnamālā* propose ici une solution ingénieuse : comment l'*asat* se demande-t-il pourrait-il être un "objet à nier" puisqu'il est par définition éternellement nié ? Il ne peut donc, en tout état de cause, être nié en tant qu'*asat*, en tant que n'existant pas, mais seulement en tant qu'existant faussement, ayant une existence imaginaire, *āropita*, empruntée, comme celle que peut avoir un instant l'image des "cornes de lièvres", composition fausse de deux images dérivées de perceptions vraies. Ainsi la négation absolue, *atyantābhāva*, ne porte pas sur l'*asat* en tant que tel, mais sur la prétention du non-être à l'existence, sur la tentation que nous pourrions avoir de l'objectiver, comme nous le faisons justement dans l'erreur.[1] Ce qui est donc éternellement

---

[1] *ibid.*, (p. 3a) *nanvabhāvasya pratiyoginirūpyatvāt pratiyoginirūpyayośca bhedād atyantābhāvasya cāsad eva pratiyogīti katham asad evābhāva iti ced atra vaktavyam| kim asacchaśaviṣāṇādikam asattvaprakāreṇātyantābhāvasya pratiyogi utāropitasattvavaiśiṣṭyena |nādyaḥ |abhāvapratiyogitvaṃ nāma pratiṣedhyatvam eva tacca śaśaviṣāṇādeḥ sattvavaiśiṣṭyenaivānubhavasiddham| tathā hi|śaśaviṣāṇaṃ nāsti śaśavīṣāṇasyābhāva iti khalvatyantābhāvānubhavo jāyate|tatra śaśaviṣāṇaṃ nāstītyasya śaśaviṣāṇam astitvopetaṃ na bhavati tasya sattvaṃ nāstīti yāvad ityeva arthaḥ|evaṃ śaśaviṣāṇasyābhāva ityatrāpi nityaniṣiddhasya niṣedhāyogāt sattvābhāva evārthaḥ|tathā cāropitasattvavaiśiṣṭyenaiva śaśaśṛṅgādeḥ pratiṣedhyatvena pratiyogitvaṃ nāsattvaprakāreṇeti niścīyate|*"mais si l'on définit la non-existence en contre-partie, comme il y a différence entre deux réalités définies en contre-partie, comment dire que la non-existence est non-être si l'on dit aussi que le non-être est contre-partie de la non-existence absolue ? Ici il faut dire: est-ce que ce non-être, cornes de lièvres etc., est contre-partie de la non-existence absolue, selon qu'il est en mode de non-être ou en tant qu'il est composé avec un être surimposé. Ce n'est pas le premier cas: le fait d'être contre-partie de la non-existence est la même chose que d'être un objet à nier, et ceci est évident pour les cornes de lièvres lorsqu'on les compose (dans une proposition) avec l'être. En effet 'la corne de lièvre n'est pas, la non-existence de la corne de lièvre', ceci produit l'expérience de la non-existence

nié, ce n'est pas le non-être mais la fausse existence de ce non-être : l'*atyantābhāva* n'est pas opposé au non-être, il est la négation d'une erreur susceptible d'enlever à l'*asat* sa vérité de non-être.[1] La définition de l'*atyantābhāva* comme *asatpratiyogika*, n'oppose pas malgré les apparences *asat* et *abhāva*, elle dissocie deux temps de la pensée qui pourrait les distinguer, mais annule aussitôt cette distinction. Il était et reste tout à fait légitime d'employer les deux termes comme synonymes. Quel est l'intérêt d'un tel détour pourra-t-on demander ? Il met en évidence l'homogénéité des trois non-être, *prāg-*,*pradhvaṃsa-*, et *atyanta-abhāva* : chacun d'eux est connu comme possédant un *pratiyogin*, chacun d'eux nie une affirmation possible, et une affirmation précise, même si, comme dans le cas "des cornes de lièvre", celle-ci doit être immédiatement et totalement écartée. Il est impossible, de ce fait, de jamais concevoir le non-être comme un néant informe, insaisissable à la pensée claire.

La définition de la non-existence totale comme ce dont la contrepartie n'existe jamais, a une autre conséquence dialectique tout aussi importante. Elle permet en effet de donner une définition de l'être qui soit homogène à tout être. L'être peut, en effet, être défini comme "ce qui n'est pas nié dans les trois temps", ou de façon plus technique "ce qui n'est pas la contre-partie d'une négation dans les trois temps et dans tout l'espace",[2] comme le dit Vyāsatīrtha dans le *Nyāyāmṛta*. Ceci signifie qu'une existence limitée dans le temps comme dans l'espace, est aussi réelle qu'une existence éternelle et omnipénétrante.

---

absolue. En ce cas lorsqu'on dit 'la corne de lièvre n'est pas', le sens est 'la corne de lièvre n'est pas douée du caractère d'être, son être n'existe pas.' De même si l'on dit 'la non-existence de la corne de lièvre', le sens est ici aussi l'absence du fait d'être, parce qu'il ne convient pas de nier ce qui est éternellement nié. Ainsi il est certain que la corne de lièvre, etc., est contre-partie en tant qu'elle peut être niée dans sa composition avec un être surimposé et non en tant qu'elle est non-être".

[1] C'est, nous semble-t-il, ce qui était contenu dans la formule de Jayatīrtha citée plus haut, n. 3 p. 97 "le fait d'être *mithyā* c'est fait d'être *pratiyogi* de l'*atyanta-abhāva* (objet de la négation absolue) et *ceci par l'intermédiaire de la représentation*" : nous concevons la représentation fausse, et nous l'annulons aussitôt.

[2] M.S.S.S.(pp. 21b-22a) cite la définition de Vyāsa-tīrtha dans le *Nyāyāmṛta* : *trikālasarvadeśīyaniṣedhāpratiyogitā/ sattocyate'dhyastatucche taṃ prati pratiyoginī/* "L'existence est dite le fait de n'être pas la contre-partie d'une négation dans les trois temps et dans tout l'espace : quand elle dite contre-partie de cette négation, c'est dans le cas de fausse surimposition".

Tous les êtres existent au même niveau, existent autant les uns que les autres, et ils sont tous l'exact envers du non-être.[1] Il est curieux de voir cette dialectique qui tiendra tant de place chez les auteurs tardifs, s'enraciner en deux mots de la *Tattvasaṅkhyāna-ṭīkā* de Jayatīrtha, deux mots qui sont sa définition de l'être: *anāropitaṃ tattvam* "le fait d'être cela" c'est "le fait de n'être pas surimposé",[2] c'est-à-dire le fait d'être le contraire d'une surimposition illusoire, non telle que la conçoivent les advaitin, comme *sadasadvilakṣaṇa*, mais comme *atyanta-asat*. L'être est l'opposé de l'illusion qui n'existe en aucune manière, en aucun temps.

Toute la doctrine de l'erreur tient en ces deux mots, en même temps que toute la théorie de la vérité propre aux mādhva. L'erreur témoigne à sa manière du vrai, et témoigne que le vrai atteint l'être. Sans affirmations capables d'exprimer les réalités "telles qu'elles sont" et d'abord comme existantes, la notion même d'illusion s'évanouit. Si le débat qui a été instauré ici autour de l'erreur a quelque signification, n'est-ce pas dans la mesure où ses participants essaient de distinguer le vrai du faux ? Ceci les oblige à admettre tous, implicitement, l'opposition de l'être et du non-être : les mādhva n'en demandent pas davantage.

---

[1] L'auteur du M.S.S.S., p. 21 b, rattache de façon intéressante cette définition de la non-existence à une phrase de l'A.V., : *tad uktam anuvyākhyāne deśakālānapekṣā hi na sattā kvāpi dṛśyata iti/tasmād atyantāsatpratiyogika evātyantābhāvaḥ*/"Il est dit dans l'*Anuvyākhyāna* : 'car on ne connaît aucune existence qui soit dépourvue de relation à l'espace et au temps'. C'est pourquoi l'*atyantābhāva* a pour *pratiyogin* l'*atyantāsat*'

[2] T.S.ṭ., p. 1b.

LES DEGRES DE LA CONSCIENCE

La définition de la vérité s'est située sur le plan de la seule intuition intellectuelle, ne mettant en cause que le rapport idéal sujet-objet, dans lequella conscience connaissante a été considérée comme à l'état pur. C'est sa lumière transparente à elle-même qui a été prise comme le point de référence auquel mesurer toute expérience du vrai et en contre-partie toute interprétation de l'erreur. Mais dans les conditions concrètes de l'existence humaine, la même lumière subit des variations de clarté qui échappent pour la plupart à notre volonté: nous sommes soumis à l'alternance de la veille et du sommeil et nous éprouvons, en l'un et l'autre état, des disparitions totales de conscience. Le rêve se distingue en effet du "sommeil profond" qui semble être un état de complète inconscience, et pendant la veille elle-même peuvent se produire des interruptions de la conscience claire, comme dans le cas de l'évanouissement. La perspective psychologique indienne distingue de la sorte trois états, *avasthā*, de la vie psychique, le sommeil profond, *suṣupti*, le sommeil avec rêves, *svapna*, et l'état de veille, *jāgrat*. La distinction établie entre eux est radicale : entre le sommeil profond et le rêve la discontinuité est aussi nettement marquée qu'entre le rêve et le réveil, le passage de l'une des *avasthā* à l'autre étant également en dehors de notre action directe. Il y a là comme une mystérieuse dépendance qui nous manifeste notre condition d'asservissement: seuls les êtres qui ont conquis des pouvoirs supérieurs, les *yogin*, peuvent dominer partiellement ces variations de la conscience et échapper à la tyrannie de leurs alternances. Plus que la capacité à dominer les passions, plus que celle de se rendre insensible au plaisir et à la douleur, l'aptitude à ne plus dépendre de la succession de trois *avasthā*, est considérée comme le signe même de la libération. Celle-ci est nommée quatrième *avasthā*, mode d'être ultime que les différentes écoles se représentent de façons très diverses, mais toujours comme affranchi des alternances subies en la condition commune.

La hiérarchie des *avasthā* correspond à une certaine conception des niveaux l'être total, et le passage de l'un à l'autre de ces états opère une sorte de réduction spontanée qui met en évidence les divers plans de notre existence. Dans l'état de veille, les organes du corps physique appréhendent les objets extérieurs que nous cessons de percevoir dans le sommeil. Le sommeil avec rêve fait apparaître une activité psychique indépendante des données sensibles et révèle de ce fait l'existence de l'organe interne, *antaḥ-karaṇa* ou *manas*, en qui se forment les images mentales. Le sommeil sans rêve est un état dans lequel l'organe interne cesse

toute activité: avec les images disparaissent les sentiments, désirs, émotions, remplacés par un bonheur stable, *ānanda*, dépourvu de toute cause extrinsèque, une félicité qui a sa source en nous seuls et dont nous gardons au réveil le goût essentiel. Le sommeil profond n'est donc pas un état purement négatif : il révèle un plan de l'être différent des niveaux physique et psychique, une *avasthā*, façon d'exister là où ont disparus les autres modes de notre existence. Il suggère par lui-même la réalité de la quatrième *avasthā*, la possibilité de la libération, en même temps qu'il nous en donne le désir. Nous souhaitons pouvoir retrouver, par nous-même et de façon définitive, la félicité qui est nôtre et qui pourtant n'est pas en notre pouvoir, nous souhaitons jouir en toute clarté de ce bonheur enveloppé dans l'obscurité de l'inconscience.

L'état de sommeil profond, *suṣupti*, pose un problème difficile aux philosophes vedāntin pour qui le sujet est *svaprakāśa*, lumineux à soi. Par quel mystère se fait-il que cet état, dans lequel nous touchons comme à l'essence de notre être, soit en même temps un état d'inconscience ? La lumière intérieure ne devrait-elle pas resplendir de tout son éclat, en un tel mode d'existence pure, débarrassé des activités adventices, dues aux fonctions physiques et psychiques? Comment comprendre que le sujet semble se perdre lui-même, en cet instant où plus rien ne le sépare de son être réel ? La réponse des advaitin est qu'il s'agit là d'une expérience particulièrement précieuse, en ce qu'elle nous ouvre la voie des plus hautes vérités. L'état de *suṣupti* constitue bien un paradoxe, mais de ceux qui nous éclairent, en nous faisant apercevoir le caractère paradoxal de toutes les expériences que nous pouvons éprouver en un monde illusoire. Situé à l'intérieur de notre connaissance relative, il y est le signe même d'un passage possible vers une connaissance d'un autre ordre. Cette expérience étrange, en effet, et qui nous laisse comme nous échapper à nous-même, nous fait pressentir notre vraie nature, notre état de sujet pur tel qu'il sera dans le salut, délivré de la fausse croyance en son existence individuelle. C'est une expérience confuse et fugitive cependant, qui nous permet d'entrevoir notre être véritable pour l'ensevelir, au même instant, dans la nuit de l'inconscience. Mais comment pourrions-nous penser clairement un mode d'existence que nous n'avons pas encore atteint, et qui est hors des prises normales de notre pensée? L'*avidyā*, l'ignorance originelle, est ainsi devinée au moment même où elle nous subjuge, mais elle n'est pas véritablement démasquée, et le sommeil profond n'est pas l'illumination libératrice. Une trace demeure au réveil de sa présence insaisissable, l'ambiguïté d'une expérience que le sujet ne peut s'expliquer à lui-même: celui-ci sait seulement qu'il n'a pas sombré dans le néant alors qu'il était privé des conditions normales de sa connaissance, et il se pressent autre qu'il ne s'apparaît à travers les limitations de sa conscience habituelle.

Le réalisme de Madhva est insensible aux vertigineuses ouvertures d'une expérience limite, et son premier soin est d'en évacuer toute irrationalité. L'expérience du réveil ne nous met pas en présence d'interrogations insondables. Nous ne pensons pas nous être perdu nous-même ni avoir atteint un état momentané d'impersonnalité. Nous n'éprouvons en sortant du sommeil aucun doute sur notre identité personnelle.[1] La façon dont nous exprimons notre expérience le montre : en disant "j'ai bien dormi", j'affirme la réalité de ce "je" auquel l'état de sommeil est référé comme tout autre état, et je ne fais aucune allusion à quelque conscience métempirique. Il faut aller plus loin et affirmer que l'obscurité du sommeil profond ne produit aucun hiatus dans la continuité intérieure, aucun passage à vide dans la lumière consciente. Non seulement le sujet se retrouve lui-même, mais il ne s'est effectivement jamais perdu. Il sait en effet que cet état a eu une certaine durée : "j'ai bien dormi" dit-il "j'ai dormi tant de temps".[2] Aucun événement n'a cependant meublé ce temps, aucune impression n'a marqué en nous de traces grâce auxquelles nous pourrions rétablir par raisonnement une continuité personnelle, puisque nous ajoutons volontiers: "je n'avais connaissance de rien". Puisque l'inférence n'a pas ici la moindre prise, comment expliquer la connaissance de cette continuité, sinon par une expérience continue, et cette expérience, à qui la référer, sinon au *sākṣin*, au sujet-témoin,[3] qui sait de connaissance certaine qu'il n'a jamais cessé d'être lui-même et de le savoir? Si l'expérience du sommeil profond peut être considérée comme une expérience

---

[1] N.S., III. 2. 108 (p. 105b) *na hi yaḥ suptaḥ sa evottiṣṭhatyanyo veti kasyacit saṃśayo'sti*/"car personne ne demande si celui qui s'était endormi est celui qui se réveille ou si c'est un autre".

[2] A.V., I. 4. 99 [6] (p. 16b) *kālo hi sākṣipratyakṣaḥ suṣuptau ca pratītitaḥ*/ "car le temps est objet de la perception du *sākṣin* et il est connu pendant le sommeil profond." La réduction opérée par le sommeil profond met ainsi en évidence l'un des objets purs du *sākṣin*, cf. IIe part. ch. 2.

[3] N.S., *ibid.*, (p. 114a) *suṣuptau hīndriyāṇām uparatatvānna bāhyapratyakṣānumānāgamānāṃ tatra pravṛttiḥ*/*asti tadāpi kālapratibhāsaḥ*/*etāvantaṃ kālaṃ sukham aham asvāpsam iti suṣuptyutthitasya parāmarśadarśanāt*/*na hyananubhūtasya parāmarśo yujyate*/*ataḥ pariśeṣāt sākṣivedya eveti gamyate*/"En effet, comme, dans le sommeil profond les sens sont en repos, il ne s'y produit aucun fonctionnement de la perception extérieure, du raisonnement ni du témoignage verbal. Il s'y produit pourtant l'évidence du temps, puisque l'on voit celui qui sort du sommeil profond en rendre compte en disant 'j'ai bien dormi, tant de temps'. Or il n'est pas possible de rendre compte de ce qui n'aurait pas été expérimenté. Aussi par élimination, l'on comprend que le temps ne peut être connu que par le *sākṣin*".

privilégiée c'est par la réduction qu'elle opère, réduction qui révèle la vraie nature du sujet, du centre toujours conscient qui est nous-même. Ce noyau irréductible c'est le "je" subsistant dans toute son intégrité consciente de soi, quand tout le reste a disparu, mais ce n'est en aucun cas un "sujet pur" qui serait impersonnel.

Mais n'est-ce pas défier l'évidence que de parler de la luminosité de la conscience en cet état que caractérise une obscurité totale, et comment comprendre l'expérience d'une conscience qui ne connaîtrait rien d'autre qu'elle-même, alors que Madhva a si fortement posé que le sujet se saisit toujours dans l'acte par lequel il vise un objet différent de lui? La réponse est que cette exigence de bipolarité n'est nullement abandonnée dans l'état de *suṣupti*. Le sujet, en effet, est alors en présence de ténèbres psychiques, et il n'y a aucune difficulté à dire que ces ténèbres sont un objet de connaissance.[1] Si l'on pense à la métaphore visuelle contenue dans le terme de *sākṣin*, la connaissance qui s'exerce en ce cas peut être considérée comme semblable à la vision de l'œil ouvert dans l'obscurité: le rayonnement subtil qui sort de cet organe vient frapper une masse obscure, dans laquelle il ne peut révéler aucun attribut sensible à sa lumière. De la même manière le *sākṣin* se trouve comme placé devant une étoffe uniformément noire, mais cette étoffe n'en constitue pas moins un objet différent de lui, et appréhendé par lui comme tel. L'obscurité n'envahit en aucun cas le sujet lui-même, ne peut en aucune façon lui enlever son caractère inaliénable de sujet conscient et connaissant. C'est ce que signifie la formule "j'ai bien dormi, je n'avais connaissance de rien". Ce "rien" n'est pas un pur néant dans lequel le sujet pensant aurait sombré. En tel cas nous ne pourrions "rien" en dire, nous ne saurions pas même que nous avons dormi. Le vide total n'est pas pensable, il serait une interruption absolue de toute conscience. Tel n'est pas le cas ici: les ténèbres sont connues comme ayant occupé un certain temps de mon histoire personnelle, le sommeil profond a rempli une durée déterminée, et j'ai été heureux pendant toute cette période de mon existence.

Si le néant n'est pas objet de pensée, le non-être relatif n'a, lui, rien de mystérieux. Nous connaissons l'absence de telle réalité aussi aisément et clairement que nous connaissons, en autres cas, sa présence. Le processus par lequel nous affir-

---

[1] ces "ténèbres" sont désignées par le mot de *tamas*, le *guṇa* obscur de la matière primordiale, cf. plus loin.

Mā. U. Bh, I. 1. 5 (p. 4a) *suṣuptaṃ hi tamo jñeyaṃ hariṃ prāpya tadāvṛtaḥ/ na kāmayennaiva paśyej jīvaḥ svātmatamo vinā/kālaṃ ca*...:"car l'état de sommeil profond doit être connu comme *tamas* ; enveloppé par celui-ci, ayant atteint Hari, le *jīva* ne peut plus avoir de désirs, il ne peut rien voir sinon lui même, le *tamas* et le temps".

mons l'absence de cruche sur le sol, est un jugement parfaitement sûr, déterminé par un ensemble de connaissances positives. Il nous suffit, en effet, de connaître la cruche qui est la contre-partie, *pratiyogin*, de son absence, ainsi que le sol qui est le support, *dharmin*, de cette même absence. Le vide absolu n'a ni *dharmin* ni *pratiyogin*, mais on ne peut en dire autant de l'obscurité qui occupe le champ de la conscience durant l'état de *suṣupti*. Celle-ci est l'absence momentanée de représentations ou d'émotions mises en branle par les activités physiques et psychiques : les *vṛtti*, les modifications mentales, constituent le *pratiyogin* des ténèbres uniformes que nous voyons pendant le sommeil sans rêves. Quel est donc ici le *dharmin*, demandera-t-on ? La réponse en psychologie indienne est aisée : les représentations ou les sentiments sont des modifications de l'étoffe psychique, de la matière subtile dont est fait le *manas*. C'est le *manas* qui est le support des *vṛtti*, des impressions inscrites en lui par le fonctionnement de de nos organes externes, c'est donc lui aussi qui est le support, *dharmin*, de l'absence des mêmes *vṛtti*.[1] Mais n'est-il pas paradoxal que l'étoffe de la vie psychique, connue ici comme à l'état pur, se manifeste justement par son opacité? Le *manas*, répondra-t-on, est une réalité complexe : matière à l'état subtil, il porte en lui toutes les qualités de la matière, les trois *guṇa*, dont la combinaison constitue sa trame.[2] Le *guṇa sattva* le fait lumineux sous le regard du *sākṣin*, le *guṇa*

[1] V.A., par. 110-111 *na kiñcid avedişam iti parāmarśasiddhiḥ sauṣuptikānubhavo'stu pramāṇam iti cenna/tasya jñānābhāvaviṣayatayopapatteḥ/nanvabhāvapratīter dharmipratiyogibodhaparādhīnatayā tadabhāve tasyānubhavitum ayogyatvam iti cenna/sākṣiṇā dharmipratiyogigrahaṇopapatteḥ/* "Admettons que l'expérience du sommeil profond, dont nous rendons compte en disant 'je ne connaissais rien' soit preuve (de l'*avidyā* des advaitin). Nous le refusons, parce que cette expérience peut avoir pour contenu l'absence de connaissance. Mais puisque la représentation d'une absence dépend d'autres notions, celle de support et de contre-partie (de cette absence), en l'absence de telles notions il n'est pas possible d'avoir l'expérience de cette représentation. Nous le refusons : parce qu'il est possible, grâce au *sākṣin*, que nous saisissions ce *dharmin* et ce *pratiyogin*." Rāghavendra-tīrtha explique ainsi cette dernière phrase : *tathā ca sākṣiṇā dharmipratiyogigrahaṇe satyantaḥkaraṇavṛttirūpajñānābhāvo'nubhavituṃ śakyaḥ/prākṛtendriyāṇām uparame'pi svarūpendriyasyānuparamāt* /"et ainsi, puisque cette saisie du support et de la contre-partie se fait par le *sākṣin*, il est possible d'avoir l'expérience d'une absence de connaissance, en tant que modification de l'organe interne. Même lorsque les organes matériels sont au repos, l'organe essentiel ne se repose pas" (p. 89).

[2] A.V., III. 2. 6 [1] (p. 38b) *triguṇātmakaṃ mano'styeva yāvan muktiḥ sadātanam*/"le *manas* est fait des trois *guṇa*, de façon permanente, jusqu'au salut".

rajas le rend dynamique et le *guṇa tamas* est sa composante obscure et inerte. Dans l'état de sommeil profond ce dernier aspect prédomine seul en lui : c'est le *tamas* qui est vu comme ces ténèbres psychiques, immédiatement présentes à la vision intérieure, unique objet du sujet connaissant durant tout le temps de l'état de *suṣupti*. La loi fondamentale de la pensée n'est pas enfreinte : le *sākṣin* a toujours un objet de pensée, différent de lui, car le *manas* matériel est autre que le sujet spirituel, tout en étant immédiatement saisi par lui. Il est un de ses objets privilégiés : l'état de sommeil profond le montre, qui ne laisse subsister que ce seul contact alors que toutes autres connexions sont suspendues, nous indiquant par là même le caractère nécessaire du lien, *bandha*, de l'esprit et de la matière pendant la durée du *saṃsāra*. Nous subissons l'obscurité du *tamas*, en nous, si proche qu'elle s'impose à nous dès que nos activités ordinaires cessent, envahissant de son opacité tout le champ de notre conscience. Elle ne touche cependant pas notre conscience elle-même : l'inconscience doit être rejetée tout entière du côté de la matière. Le sommeil profond met en évidence notre passivité, la réalité du *bandha* et notre impuissance à nous en délivrer par nos seules forces, mais il manifeste en même temps le caractère inaliénable du sujet-témoin qui, à aucun moment, ne se perd lui-même. La félicité de cet état en est la preuve : c'est une félicité de profonde passivité, dans laquelle nous éprouvons l'avant-goût de la félicité du salut.[1] La réalité de notre asservissement nous fait pressentir la puissance dont nous dépendons totalement, celle du Seigneur qui produit les diverses *avasthā*,[2] et de qui dépend également la

---

[1] Mā. U.Bh., II.4. (p. 5b-6a) *nātmānaṃ na parāṃścaiva na satyaṃ cāpi nānṛtam/prājñaḥ saṃvedayet kiñcij jīvakālatamo vinā/suptyavasthāṃ sukhaṃ cāpi vinā nānyat pradarśayet/sarvaṃ tu darśayenmuktau turīyaḥ parameśvara iti/*"il est dit : sous le nom de *prājña* le Suprême Seigneur ne veut rien dévoiler, ni lui-même, ni les autres, ni le vrai ni le faux, sinon le sujet, le temps, et le *tamas* ; il ne veut rien montrer d'autre que l'état de sommeil et son bonheur mais, sous le nom de *turīya*, il lui fera voir tout dans le salut".

[2] C'est de cette manière que Madhva interprète le 2e *pāda* du 3e *adhyāya* des *Brahma-sūtra*, lequel commence par l'évocation des diverses *avasthā* : ce chapitre est selon lui entièrement destiné à exposer la grandeur de Dieu et tout d'abord à montrer sa puissance sur les *avasthā* ; il enseigne donc la *bhakti*, la dévotion à Dieu. Seul de tous les commentateurs, Madhva découvre la notion de *bhakti* dans les *Brahma-sūtra* au *sūtra* III, 2, 20 *ambuvad agrahaṇād*, qu'il comprend "parce qu'on ne le saisit pas sans une connaissance ayant la viscosité de l'eau, qui est la *bhakti*." Cf. V.S. Ghate, *le Vedānta* p. 86. Le mot "viscosité", *sneha*, signifie aussi "attachement". Madhva définira la *bhakti* comme "un attachement précédé de la connaissance de la grandeur de Dieu", cf. IIIe part. ch.2.

quatrième *avasthā*, celle qui nous rendra à notre vraie nature de connaissance et de félicité essentielles.

Il est possible que l'on passe sans transition de l'état de "sommeil profond" à l'état de veille, comme l'on passe également sans transition de l'évanouissement à la reprise de connaissance, mais c'est entre ces deux *avasthā* que doit se situer le degré intermédiaire du "sommeil avec rêve", *svapna*. Il manifeste en effet un état distinct, privé comme le sommeil profond de l'activité des organes des sens, et cependant doué d'une activité psychique propre. Cet état intermédiaire n'est pas une simple transition entre l'inconscience et la conscience : il existe pour lui-même, constituant pendant un temps déterminé une expérience autre que celle de la veille. Nous sommes spectateurs d'un spectacle qui s'impose à nous, comme présent et différent de nous :[1] nous croyons à sa réalité, nous subissons réellement les émotions qu'il nous fait éprouver. Au réveil nous découvrons que ce monde constituait un niveau se suffisant à lui seul et ne communiquant par aucune relation de causalité avec celui de la veille[2] : on ne fabrique pas un bracelet avec l'or possédé en rêve.

Le rêve est fait de *vāsanā*, dit Madhva, et pour cette raison son contenu n'est pas en général aussi clair que celui de l'état de conscience éveillée.[3] Les *vāsanā* appartiennent en effet au plan que nous appellerions subconscient du psychisme, ce sont des résidus déposés en lui par les expériences subies, traces qui demeurent en nous comme demeure l'odeur d'un parfum dans le récipient qui l'a contenu. En d'autres passages, Madhva dit le rêve fait de *saṃskāra* : Jayatīrtha donne pour équivalents les termes de *vāsanā*, *bhāvanā* et *saṃskāra*.[4] Les deux derniers mots ont une nuance plus dynamique : *bhāvanā*, provenant de la racine *BHū* devenir, sous sa forme causative, est de préférence appliqué à des états psychiques en voie de manifestation, affleurant à la conscience en mode d'imagination ou de forces affectives ; le terme de *saṃskāra* a une signification active, étant

---

[1] A.V., III, 2. 12 [1] (p. 38b) *draṣṭuḥ svapnasya dṛṣṭatvād bhedasyaivākhilair janaiḥ*/"parce que tout le monde constate qu'il y a certainement différence entre le rêve et celui qui le voit".

[2] N.S., III. 2, 8 (p. 5a) *na tāvat te bāhyamṛdādyupādānāḥ*/*bāhyārthakriyāsāmarthyarahitatvāt*/"ces objets n'ont pourtant pas pour cause matérielle des substances telles que l'argile etc., qui appartiennent au monde extérieur ; car ils sont dépourvus de la capacité d'action des objets extérieurs".

[3] A.V., III. 2. 11 [1] (p. 38b) *vāsanāmātramūlatvājjāgradvat spaṣṭatā na ca*/ "et comme il a pour source les seules *vāsanā*, il n'a pas la clarté de la veille".

[4] N.S., III. 2. 5 (p. 1b) *vāsanā iti*/*bhāvanāparanāmakāḥ saṃskārāḥ*/ "il dit '*vāsanā*' : c'est-à-dire les *saṃskāra* qui sont aussi nommés *bhāvanā*".

dérivé de la racine *KṚ*, faire, renforcée du préfixe *sam*, qui indique une composition des éléments de cette action. Les *saṃskāra* sont les traces dynamiques de nos expériences, associées en faisceaux de tendances, aptes à être réveillées par des situations similaires et à faire ressurgir les images ou les sentiments auxquels elles ont été liées. *Vāsanā* ou *saṃskāra*, les réalités latentes de notre vie psychique sont dites *atīndriya*, hors des prises de nos moyens de connaissance : le *saṃskāra*, dit Jayatīrtha, s'épuise en la *vṛtti*, en l'image qu'il appelle, et c'est elle seule que nous saisissons. Ces images, à peine formées en évoquent d'autres qui les dissipent. Pour qu'elles deviennent nettes, distinctes les unes des autres, il faut un acte d'attention de l'organe interne, les maintenant dans le champ lumineux, et à un degré plus précis encore, les reconnaissant comme souvenirs, localisés dans mon histoire passée. Dans le rêve, cependant, tout nous est donné comme présent : les images ne sont pas connues comme images, mais reçues comme un spectacle, encore moins sont-elles reconnues comme souvenirs. Nous assistons à une transformation continue, du type *pariṇāma*, transformation évolutive par modifications successives de la substance subtile qui compose le *manas*, flux d'images dont les contours restent le plus souvent flous, quoiqu'il puisse arriver, fait remarquer Madhva, que certaines d'entre elles apparaissent en toute clarté.[1] Le rêve se situe donc au passage même du subconscient au conscient, oscille à cette limite. Comment se fait-il que les *saṃskāra*, invisibles, produisent des effets visibles, se demande Jayatīrtha ? La comparaison qu'il donne, en réponse, suggère l'idée d'un seuil psychique : il en est ici, dit-il, comme pour les atomes du système vaiśeṣika, qui invisibles à l'état isolé sont dits produire par leur combinaison les objets de notre perception.[2]

---

[1] A.V., III. 2. 104 ss. [1] (p. 42a) *cidacinmiśram evaitanmano yāvacca saṃsṛtiḥ/ tenāvasthā imās sarvā jīvaḥ paśyati sarvadā/ manovikārā viṣayāḥ svāpnā yad bāhyavanna te/ sthūlā bhavantyatas teṣāṃ spaṣṭatā na tathā kvacit/ kvacit spaṣṭā api syuṣ ṭe vāsanā mānasī ca sā/* "le *manas*, qui est mélange de spirituel et de non-spirituel, persiste tant que dure la transmigration; par lui le *jīva* voit constamment toutes ces *avasthā*. Les objets des rêves sont des modifications du *manas* : comme ils ne sont pas faits de matière grossière comme les objets extérieurs, ils n'ont pas non plus la même clarté. Ils peuvent pourtant parfois être clairs, mais c'est au *manas* qu'appartient la *vāsanā*" (pour la formule 'mélange de spirituel et de non-spirituel', voir le chapitre suivant).

[2] V.A., par. 282 *atīndriyakāryasyāpi tryaṇuvad upalambhaḥ sambhavati/* "Il est possible de concevoir un effet même de ce qui est au delà de notre puissance de perception, comme le composé de trois atomes". Le commentaire de Rāghavendra-tīrtha ajoute (p. 225) : *nanu rūpādihīnāyā vāsanāyā kathaṃ rūpādimadgajāditvena pariṇāma iti vācyam/ vedāntināṃ nīrūpād api vāyo rūpavato*

Puisque les rêves ont pour "cause matérielle" les *saṃskāra*, tout ce que nous voyons en rêve a sa source dans les résidus de nos expériences passées. Si l'on objecte que certains de nos rêves nous font vivre des événements dont nous n'avons pu avoir aucune expérience, tel le rêve dans lequel nous croyons avoir la tête coupée, la réponse est aisément fournie par la succession indéfinie des existences antérieurement traversées.[1] L'on objectera encore l'absurdité du rêve qui peut nous présenter des objets qu'aucune expérience, en aucune vie, n'a pu nous faire connaître : qui pourrait affirmer, par exemple que nous ne rêverons jamais d'un lièvre pourvu de cornes ? Jayatīrtha le reconnaît : il est vrai que le rêve peut nous faire voir des choses totalement inexistantes, tel ce lièvre pourvu de cornes que les logiciens prennent pour exemple du non-être absolu, *atyanta-abhāva*, qui n'existe en aucun des trois temps. Mais cette image n'est que la combinaison de deux images qui ont été effectivement perçues, et cette combinaison elle-même a une base dans notre expérience : l'exemple est couramment donné, le langage a fréquemment rapproché les deux termes, créant, au moins dans l'esprit des philosophes, un *saṃskāra* qui peut fort bien reproduire dans leurs rêves la même association.[2]

Autant Jayatīrtha insiste sur le fait que les rêves ont leur cause dans une

---

'gner utpatteḥ sammatatvāt| "mais comment peut-on dire que la *vāsanā* qui est privée de forme etc., se transforme en mode d'éléphant etc., pourvu de forme ? Parce que tous les *vedāntin* s'accordent à admettre que le vent, quoique sans forme, produit le feu qui en a une". (Le mot *rūpa* signifie à la fois forme et couleur)

[1] N.S., III. 2. 8 (p. 4a-b) *svapne'pi svaśiraśchedādayo'pi pratīyante| na ca tadutpattāvupādānam asti| ananubhūtatvena saṃskārodayāyogāt|../ saṃsārasyānāditvāt kvacijjanmani svaśiraśchedāder apyanubhavasambhavena saṃskāropapatteḥ|* "L'on peut même en rêve se croire décapité; il n'y a pas de base à la production d'un tel rêve, car il ne peut y avoir de résurgence de *saṃskāra* pour ce qui n'a pas été éprouvé.... (Si) car ce *saṃskāra* peut exister parce que la transmigration est sans commencement, et puisqu'il est possible qu'en l'une des existences l'on ait eu l'expérience d'être décapité".

[2] N.S., III. 2. 8 (p. 4b) *śaśaviṣaṇādipramā 'bhāve 'pi śabdādinā bhrāntisambhavena saṃskāropapatteḥ| yena tu śaśaviṣāṇādikaṃ bhrāntyāpi na pratipannaṃ tasya kathaṃ na hi sarvo'pi bhramayatīti niyamo'sti| nāpi svapne na tat paśyatīti niyantuṃ śakyate|* "parce que, même s'il n'y a pas de connaissance des cornes de lièvre etc., il se peut qu'il existe un *saṃskāra*, du fait du langage etc., donnant la possibilité de leur apparition illusoire; de plus, même si l'on n'a pas été sujet à l'illusion des cornes de lièvres, comment donner pour règle que personne ne l'est, et l'on ne peut non plus poser en règle qu'on ne les verra pas en rêve".

expérience réelle, autant prend-il soin de montrer que le rêve n'est pas un acte de mémoire. Bien que la matière du rêve soit constituée par des impressions passées, celles-ci ne revivent pas dans la conscience avec le caractère propre au souvenir, reconnu comme tel, portant la marque du passé et localisé en un moment déterminé de notre histoire. Les images du rêve peuvent d'ailleurs surgir de vies antérieures dont nous n'avons aucun souvenir conscient. Dira-t-on que le rêve est une erreur de la mémoire ? Il serait un souvenir mal localisé, ou non localisé, mais il serait évocation du passé. Pour dire ceci, répond Jayatīrtha, il faudrait montrer qu'on lui reconnaît, au moins en certain cas, la nature de souvenir, car il n'y a erreur de mémoire que s'il y a parfois mémoire. Or le rêve ne possède jamais le caractère de souvenir, il ne porte jamais la marque du passé, et les événements qui le composent apparaissent invariablement comme présents. Mais, dira-t-on encore, ces événements ne sont-ils pas fruits de *saṃskāra*, dont les racines plongent dans le passé? Les *saṃskāra* sont bien tels, sera-t-il répondu, mais ils ne sont pas de la catégorie du souvenir. Il est impossible de saisir sur eux le signe du passé pour la bonne raison qu'ils sont subconscients : au moment où ils affleurent à la conscience c'est sous la forme d'une représentation qui porte toutes les marques du présent, et ils "s'épuisent" en elle, sans être appréhendés en eux-mêmes.[1]

L'activité de la mémoire étant exclue du rêve, dira-t-on que celui-ci s'apparente à un acte d'imagination ? Les images évoquées volontairement ont en effet pour base les mêmes impressions passées que celles du rêve, elles suivent les pentes des mêmes *saṃskāra* qui orientent nos rêves. Elles ne portent

---

[1] N.S., III. 2. 8 (p. 3b) *smaraṇatvaṃ khalvasya taccihnasya tadityullekhasya sadbhāvād vā kalpyate/ asannihitagocaratvād vā saṃskāraprabhavatvād vā/* "Lorsque l'on suppose que le rêve est de la nature de la mémoire, dit-on ceci parce qu'il possèderait effectivement, imprimée sur lui, une marque signifiant 'c'est tel (souvenir)', ou bien parce que son domaine n'est pas en proximité, ou bien parce qu'il a pour cause les *saṃskāra* ?"

nādyaḥ/ idamityullekhena tadabhāvāt/ ata eva smṛtiviparyāso'yam iti cenna/ smṛtitvasyaivāsiddheḥ/ "Ce n'est pas la première raison : car cette marque n'existe pas, puisqu'il a celle qui le désigne comme ceci (dans le présent). Disons alors qu'il est une altération de la mémoire. Non, puisque c'est justement son caractère de mémoire qui n'est pas démontré".

na dvitīyaḥ/ viṣayasannidhyāsyopapāditatvāt/ "Ce n'est pas la seconde raison. Car on a enseigné la proximité de son objet".

na tṛtīyaḥ/ padārthajanmani saṃskārasyopakṣīṇatvenāsiddheḥ/ "Ce n'est pas la troisième, parce qu'on ne peut la montrer du fait que le *saṃskāra* s'épuise en donnant naissance aux objets (du rêve)".

pas cependant la marque qui les classerait comme souvenirs vécus et localisés en tel moment du passé. Toutes ces affinités entre rêverie et rêve ne sont pas niables. Il y a pourtant entre eux une différence capitale, fait remarquer Jayatīrtha : dans le cas de l'imagination les images sont enchaînées par une activité volontaire, et nous avons conscience de l'effort que nous faisons pour les susciter et les ordonner.[1] Cet effort peut être un effort de concentration mentale, recherché et développé par l'exercice, comme dans le cas de la méditation, lorsque nous prenons pour support de la pensée telle image de telle divinité, nous la rendant présente et maintenant cette présence au centre de notre conscience. Mais rien de tout cela ne se produit dans le rêve. Nous savons que nous n'y faisons aucun effort mental et au contraire le rêve nous est toujours donné comme un spectacle que nous ne faisons pas, auquel nous ne pouvons rien, mais que nous subissons avec toutes les émotions agréables ou pénibles qu'il comporte.

Si cependant le rêve ne relève d'aucune activité mentale volontaire, d'où lui vient son dynamisme propre ? Une réponse qui se présenterait tout naturellement, attribuerait ce dynamisme à l'action même des *saṃskāra*. Ils sont apparus comme des potentialités tendant à s'actualiser. La pensée indienne les doue d'une spontanéité latente, qui mûrit invisiblement jusqu'au moment où son fruit se manifeste à la clarté consciente. Madhva insiste, contre les doctrines instantanéistes sur la continuité des *saṃskāra*, qui se transmettent de l'un à l'autre les résidus de nos expériences, les traces affectives déposées en nous par cet héritage psychique.[2] C'est sur la continuité des *saṃskāra* que s'appuie la

---

[1] N.S., III. 2.8 (p. 3b) *tasmād manorathe dhyāne vā saṃskārayonīn arthān manasānubhavatyevaṃ svapne'pīti kim anupapannam| iyāṃs tu viśeṣaḥ| manorathādau prayatnapūrvikā padārthasṛṣṭiḥ| svapne punar īśvarādhinaiveti|* "En ce cas, pourquoi ne pas dire que dans le rêve, de même que dans l'imagination ou la méditation, on a l'expérience grâce au *manas* d'objets nés de la matrice des *saṃskāra*. Voici quelle est la différence : dans l'imagination etc., la création des objets est précédée d'un effort, mais dans le rêve nous disons qu'elle dépend du Seigneur".

[2] A.V., II. 2. 200 ss. [8] (p. 45b) *pūrvasaṃskārayogī syād uttaro niyamena ca| sambaddhā eva saṃskāram anyatrādadhate'khilāḥ| asambaddhaḥ kathaṃ pūrva uttare vāsanākaraḥ| ekakālatayā yogaṃ vinā saṃskārataḥ katham|* "Le *saṃskāra* suivant est nécessairement relié au *saṃskāra* précédent; c'est parce qu'elles sont en continuité que les (réalités psychiques) se transmettent de l'une à l'autre un *saṃskāra*; comment une (réalité) qui ne serait pas en continuité pr duirait-elle une trace en celle qui lui succède, comment expliquer ceci le *saṃskāra* s'il n'y a pas conjonction en un même temps?" Jayatīrtha tend le mot *padārthāḥ* pour expliquer la seconde phrase.

notion de *karman*, causalité morale et loi de rétribution des actes : toutes nos actions, bonnes ou mauvaises, laissent nécessairement une trace en nous sous forme de tendances dont le mûrissement orientera notre destinée future, en cette vie ou en une autre. Une telle loi, qui est universelle, rend compte des plus petits événements de notre existence et il est de croyance courante qu'elle oriente aussi nos rêves. Ces derniers ont le rôle bienfaisant d'épuiser une partie du *karman* que nous ne cessons d'accumuler, en opérant par les sentiments agréables ou désagréables qu'ils produisent, la récompense ou le châtiment purificateurs.

Madhva, certes, ne rejette pas la notion de *karman*, mais il tend à réduire toute causalité secondaire au profit de la seule causalité divine. C'est pourquoi également il refuse aux *saṃskāra* un dynamisme autonome : pour que ceux-ci passent de l'état potentiel à l'état actuel il faut qu'ils soient excités, *udbuddha*, ce qui se produit soit par une cause extérieure, soit par une activité mentale. La cause extérieure ne pourrait provenir que du fonctionnement des organes, et ceux-ci sont au repos pendant le sommeil. L'activité psychique a été également éliminée : les rêves ne sont l'effet ni d'un acte de mémoire ni d'un effort d'imagination. Il ne reste qu'une cause possible à la création du monde des rêves, c'est la cause qui préside à la création du monde de la veille, la causalité divine[1] dont nous nous trouvons dépendre pendant tout le temps du rêve de la façon la plus totale.[2] Seul un Dieu omniscient peut créer en nous, à partir de nous-même, un monde d'expériences capables d'exprimer et d'épuiser les puissances subconscientes qui sont hors des prises de notre connaissance claire.[3] Certes Dieu tient compte de la loi du *karman* en produisant nos rêves, comme il en tient compte en produisant le monde de la veille, mais c'est lui seul

---

[1] A.V., III. 2. 8 [1] (p. 38b) *saṃskārair bhagavān eva sṛṣṭvā nānāvidhaṃ jagat/ svapnakāle darśayati.../* "Le Seigneur lui-même ayant créé avec les *saṃskāra* ce monde varié, le montre au moment du sommeil..."

A.V., III. 2. 107 [2] (p. 42a) *sṛṣṭvaiva vāsanābhiśca prapañcaṃ svāpnam īśvaraḥ/ vāsanāmātratāṃ tasya nītvāntardhāpayatyajaḥ/* "Le Seigneur ayant lui-même créé avec des *vāsanā* cet univers du rêve, régit sa nature d'être fait des seules *vāsanā*, tout en nous la cachant, lui le Non-né".

[2] L'expérience du rêve nous fait concevoir à la fois la puissance du Seigneur et son omniscience : c'est une voie vers la *bhakti*, reconnaissance de notre dépendance foncière. Cf. IIIe part. ch. 2.

[3] N.S., III. 2. 8 (p. 3b) *na kevalam evam arthānāṃ satyatvasambhavena bhagavadadhīnatvam/ api tu tajjñānasyāpītyuktaṃ darśayatīti/ .../ darśanasādhanaṃ ca mana eveti vakṣyati/ darśanaṃ cānubhavo vivakṣitaḥ/ tena smaraṇam evaitad iti mataṃ nirastaṃ bhavati/* "Ce n'est pas seulement quant à la possibilité de leur existence que les objets dépendent du Bienheureux, mais aussi

qui donne au *karman* son efficacité, comme c'est lui seul qui donne aux *saṃskāra* leur dynamisme. Ceux-ci fournissent à l'action divine la cause matérielle, *upādāna-kāraṇa*, dont elle use pour déployer le spectacle qu'elle rétracte ensuite en sa source au moment du réveil. Il est remarquable que Madhva dénie aux *saṃskāra* toute spontanéité indépendante : les forces subconscientes n'ont pas pour lui de pouvoir propre et elles n'introduisent aucune irrationalité dans notre expérience.[1] Ce qui semblerait se faire en nous, sans nous, provient en réalité de la volonté absolument claire et infiniment sage de Dieu lui-même.

C'est pourquoi l'expérience du rêve, pas plus que celle du sommeil profond ne peut être utilisée pour jeter le doute sur la valeur de notre connaissance empirique. L'argument du rêve est un de ceux dont usent avec prédilection les advaitin, pour suggérer le caractère relatif de notre expérience éveillée: de même que, au moment du réveil, nous nions le monde du rêve, le connaissant pour une pure illusion, de même au moment de l'expérience ultime, nierons-nous la totalité de ce que nous appelons le monde réel, reconnaissant l'illusion cosmique, la *māyā*, magie responsable d'une phantasmagorie universelle. Madhva applique au cas du rêve sa critique de la notion d'annulation : ce qui a été expérimenté ne peut jamais être nié au sens absolu. Le fait que nous avons eu tel rêve, les images que nous avons vues, les sentiments que nous avons éprouvés, sont autant de faits qui ont occupé un certain temps de l'histoire personnelle de chacune de nos consciences. Le réveil n'annule pas l'expérience du rêve, car c'est le même sujet qui se retrouve lui-même et sait qu'il a eu tel rêve. Bien plus, que nous soyons éveillés ou endormis, la relation sujet-objet reste vraie, et la vérité de cette relation n'est à aucun moment mise en doute. Le vrai reste identique à lui-même en toutes les *avasthā* que nous traversons, étant jugé par le témoin immuable qui connaît avec certitude chacune des expériences qu'il éprouve. L'état de sommeil avec rêves est aussi réel que l'état de veille, déclare hardi-

---

quant à la connaissance que nous avons d'eux; c'est pourquoi il est dit 'qu'Il montre' (le monde du rêve au *jīva*). Et l'instrument de cette vision c'est le *manas*, comme il le dira; et la 'vision' est entendue comme une expérience : par là se trouve écartée la position selon laquelle le rêve serait un acte de mémoire".

[1] A.V., I. 4. 89 ss. [6] (p. 16a)... *na ca svapno'pi no mṛṣā/ vāsanājanitatvena tasyāpyaṅgīkṛtatvataḥ/ sa hi karteti vākyācca jāgrattvam iti hi bhramaḥ/* "...et le rêve lui-même n'est pas fausseté pour nous, parce que nous le considérons comme produit des *vāsanā*, et à cause de la parole 'C'est Lui qui est l'auteur'. L'erreur (du rêve) c'est de penser être éveillé".

ment Madhva, et l'un et l'autre sont aussi réels que le sujet pensant.[1] Le rêve n'est pas une illusion, au sens advaitin du mot, bien qu'il comporte une part d'erreur. Cette erreur du rêve ne consiste pas en son contenu mais dans le seul fait que nous nous croyons éveillé. Mais qu'une expérience comporte une part d'erreur ne prouve pas qu'elle soit totalement illusoire : n'arrive-t-il pas que certains philosophes se trompent sur la nature du sujet pensant lui-même, leur erreur ne l'en rend pas pour autant illusoire. Toute erreur suppose une réalité sur laquelle elle porte et lorsque les bouddhistes tentent de prouver que le sujet pensant n'existe pas, étant fait d'instants discontinus,[2] leur effort même pour le nier repose sur la continuité de leur expérience, sur la stabilité de ce dont ils essaient de montrer l'inexistence.[3] Se tromper au sujet de l'*ātman* ne fait que mettre en évidence la réalité de l'*ātman*, se tromper au sujet de l'une des *avasthā*, confondre l'état de sommeil avec l'état de veille, ne met pas en cause la réalité de ces *avasthā*.

Lorsque nous nous réveillons, nous ne mettons pas en doute le fait que nous ayons rêvé, nous ne mettons pas en doute le contenu de notre rêve, nous ne

---

[1] A.V., III. 2. 92 ss. [1] (p. 41b) *mānamātṛprameyāṇāṃ taducchitir na hi kvacit/ svāpnānām api caiteṣāṃ na bādho dṛśyate kvacit/ jāgrattvamātram atraikam anyathā dṛśyate sphuṭam/ ato mithyā na ca svapno jāgradvajjāgrad eva ca/ ātmavat kvacid ātmā ca syād eva bhramagocaraḥ/ etāvatā na mithyāsau svapne jāgarite tathā/* "Ainsi, (*tad* est pour *tasmād* dit Jayatīrtha) il n'y a jamais en effet de destruction de ces trois, moyen de connaissance, sujet de connaissance, objet de connaissance : même en tant que rêvés, l'on ne voit jamais d'annulation de ces (trois) termes. L'on voit clairement que l'altération consiste seulement en une chose, le caractère de la veille (prêté au rêve). Ainsi le rêve lui-même n'est pas illusion, pas plus que (le monde) de la veille, et ce monde de la veille ne l'est pas plus que le sujet pensant. Il arrive que le sujet lui-même soit l'objet d'erreur, il n'en est pas pour cela illusoire, ni pendant le rêve ni pendant l'état de veille".

[2] N.S. *ibid.* (p. 98b) *kṣaṇiko'ham ityādi bhramagocaraḥ/ upalakṣaṇaṃ caitat/ na kṣaṇiko'haṃ sthira eveti bādhagocaraścetyapi draṣṭavyam/* "il est 'objet d'erreur' lorsqu'on dit 'je suis fait d'instants (discontinus)', ceci est sous-entendu, et il faut comprendre aussi qu'il est objet de l'annulation 'je ne suis pas fait d'instants, je suis stable' ".

[3] N.S., II. 2. 194 (p. 65b) *vākyārthajñānam ityanekānusandhānaṃ/ nātmanaḥ kṣaṇikatāyām upapadyate/* "Ce qui fait la connaissance du sens d'une phrase c'est la conscience synthétique (*anusandhāna*) de plusieurs connaissances : elle ne serait pas possible si le sujet était instantané",

mettons pas non plus en doute notre continuité personnelle.[1] C'est dans le cadre de ces jugements de réalité qu'il faut expliquer l'erreur du rêve. Nous pensions être éveillés. Nous voyions des objets présents, qui nous étaient effectivement présents, mais nous les voyions dans l'espace extérieur à nous, alors qu'ils étaient en nous. Nous prenions pour des choses faites de matière grossière de ce qui était images faites de matière subtile, nous prenions pour leur lieu d'existence l'espace développé de la perception sensible, alors que ces images existaient dans un espace subtil. C'est donc dans le seul jugement d'extériorité que consiste l'erreur du rêve,[2] et il faut remarquer que cette erreur de jugement n'est pas elle-même totale. Les image du rêve ne sont pas sans extension, puisqu'elles ont forme et couleur, mais elles sont faites de matière extrêmement subtile ce qui permet de comprendre qu'elles tiennent dans l'espace intérieur du cœur,[3] lieu où se retire le *manas* pendant le temps du sommeil, et point de jonction de l'âme et du corps. Nous les voyons hors de nous parce qu'elles sont effectivement différentes de nous, objets du *sākṣin* et non pas intérieures à lui, non plus que créées par lui. Nous leur associons naturellement l'impression d'extériorité qui appartenait aux objets dont elles proviennent. Sans doute faut-il attribuer aux *saṃskāra* une telle projection. Cependant un passage de Madhva semble donner une indication plus profonde. Dans le *Viṣṇu-tattva-vinirṇaya*, après avoir dit que toute illusion suppose deux éléments réels et une ressemblance réelle entre eux, Madhva ajoute qu'il en est de même aussi dans le rêve, dans lequel un monde réel, fait de *vāsanā* existant dans le *manas*, est vu comme extérieur, et il continue en disant "entre le corps et l'*ātman* aussi existe une

---

[1] A.V., III. 2. 94 [1] (p. 41b) *yadyātmanyanyathā dṛśyaṃ bhrāntam atrāpi tad bhavet/ abādhitānuvṛttes tu svapnāder bhrāntatā kutaḥ/* "si l'altération de la vision portait sur le sujet pensant, elle serait elle aussi connue comme erreur ici (au moment du réveil); mais comme la continuité n'est pas annulée, comment parler du caractère illusoire du rêve etc.,?"

[2] P.P.,I. 13 *svapne'pi gajādidarśanaṃ ced yathārtham eva/ mānasavāsanājanyatvād gajādīnāṃ/ teṣu yad bāhyatvajñānaṃ sa viparyaya eva/* "même en rêve la vision d'éléphants etc., est (une connaissance) *yathārtha*. Parce que ces éléphants et autres, naissent des *vāsanā* du *manas*. La seule erreur, en eux, est dans la pensée qu'ils sont extérieurs".

[3] Comm. de Rāghavendra-tīrtha à V.A., par. 282 (p. 225) *antar hṛdayadeśe/ tajjanyānāṃ gajaparvatādīnām atisūkṣmatvāt/* "à l'intérieur de l'espace du cœur: car les objets qui y naissent, éléphants, montagnes etc., sont extrêmement subtils".

ressemblance, celle de se trouver en un même point de l'espace".[1] Peut-être faut-il comprendre que l'élément d'extériorité est attribué au rêve par le sujet spirituel du fait que celui-ci se trouve lié au corps, en contact avec l'étendue concrète, au moins "en un point", et comme incliné par sa condition d'asservissement à objectiver le monde de ses images.

S'il est possible de cerner ainsi l'erreur du rêve en la réduisant à d'étroites limites, il reste pourtant que ceci n'est possible que du point de vue de la conscience éveillée. Tant que nous dormons nous sommes abusé et nous n'avons aucun moyen de nous en rendre compte. Tous les arguments du scepticisme peuvent retrouver ici leur force : s'il nous arrive de croire être éveillé alors que nous dormons, comment savons-nous que nous sommes éveillé quand nous croyons l'être, et quelle certitude avons-nous de la réalité du monde ? Madhva ne peut ignorer le problème, et il fait remarquer lui-même que les images du rêve ont parfois la vivacité de celle de la veille.[2] Il semble qu'il soit possible de tirer de ses diverses remarques les éléments d'une réponse: la différence décisive entre les deux *avasthā* est que la conscience éveillée connaît l'état de rêve, alors que la réciproque n'est pas vraie. Dans l'état de veille en effet, la mémoire entre

---

[1] V.T.V., par. 345-6 *svapne'pi vāsanārūpaṃ satyam eva jaganmanasi sthitaṃ bahiṣṭhatvena dṛśyate/ dehātmanor api ekadeśasthatvādisādṛśyam astyeva/* "dans le rêve un monde qui est réel, existant dans le *manas* en forme de *vāsanā* est vu comme extérieur. Entre le corps et l'esprit aussi il y a une ressemblance, du fait de se trouver dans un même lieu etc.,". Il nous semble que ces deux phrases sont en continuité, bien que Jayatīrtha les divise, comprenant qu'il s'agit de deux exemples différents d'erreurs : la deuxième étant celle par laquelle nous nous identifions faussement avec notre corps. Mais Madhva rejette formellement la possibilité d'une telle erreur, quelques lignes plus loin, par. 349 : *na cātmanyanātmabhramaḥ kvāpi dṛṣṭaḥ/* "et l'on ne voit jamais l'erreur qui imposerait le non-spirituel sur le spirituel" et ceci est un des arguments qu'il oppose aux advaitin, qui pensent que la confusion du sujet spirituel avec ses instruments de connaissance, organe interne et corps physique, est la source de toute illusion. La même idée est affirmée dans l'A.V. (cf. ch. suivant). Par ailleurs le passage en question fait suite à un autre exemple d'illusion, celui de l'huître-argent, à propos de laquelle il est affirmé qu'il y a toujours un élément de "ressemblance" : il semble normal qu'ici cette extériorité erronée soit expliquée de façon analogue.

[2] Cf. plus haut, note 1, p. 109

en jeu,[1] nous rendant capables de connaître la continuité de notre moi à travers la la succession des divers états. Mais pendant le rêve la mémoire n'a aucun rôle : les *saṃskāra* font bien ressurgir des images mais celles-ci ne sont pas évoquées consciemment, reconnues comme passées, localisées en un moment de notre histoire personnelle.[2] Dans le rêve tout est présent : si donc nous sommes en état de faire la différence entre le passé et le présent, nous sommes aussi en état de faire la différence entre l'état de veille et celui de rêve, et nous sommes sûrs d'être éveillés. Il nous suffit de pouvoir posséder cette certitude pour exorciser l'irrationalité du rêve. Les lois de la pensée, les critères de la vérité, ne sont pas atteints par l'erreur, dans la mesure où nous pouvons, à un moment donné, connaître cette erreur de façon objective et certaine. Pas plus que le sommeil profond, l'état de sommeil avec rêves n'introduit en nous d'éléments réfractaires à la lumière de la conscience.

Comme le sommeil profond, l'état de sommeil avec rêve manifeste notre dépendance : nous subissons en rêve les conséquences de nos actes antérieurs, par l'effet de la volonté divine qui use de ce moyen pour nous purifier peu à peu du poids de notre *karman*. Ceci apporte la dernière explication au mystère de l'erreur du rêve : il faut que nous croyions à ce spectacle pour en être vraiment affectés, pour éprouver dans leur réalité les sentiments par lesquels nous épuisons notre *karman*. La récompense ou le châtiment seraient sans effet si nous les tenions pour un pur spectacle qui ne nous concernerait pas directement, la *catharsis* ne jouerait pas si nous ne croyions pas à l'actualité des événements auxquels nous sommes mêlés durant le rêve. Dieu qui est cause du déroulement du rêve est cause de l'état de rêve lui-même, il est donc cause de l'erreur du rêve. C'est là sa magie, sa puissance par laquelle il nous abuse : mais il nous abuse pour notre bien et afin de nous libérer. En aucun cas il ne cherche à nous priver de notre pouvoir de connaître le vrai.

---

[1] N.S., III. 2. 88 (p. 95a) *na ca saṃskārasya svatantrasya jñānahetutvam/ smṛter mānasapratyakṣajatvāṅgīkārāt/* "et il n'est pas au pouvoir du *saṃskāra* de causer par lui seul la connaissance, parce que nous considérons la mémoire comme naissant d'une perception du *manas*".

[2] N.S., II. 1. 58 (p. 145b) *saṃskārasya kāraṇatve'pi nāsau sattāmātreṇa smṛtiṃ janayati kiṃ nāmodbuddha eva/* "bien que le *saṃskāra* soit cause, ce n'est pas lui qui fait naître le souvenir par sa seule existence, mais il faut qu'il ait été réveillé".

L'AME ET LE CORPS

L'état de veille met la conscience en contact avec les données des sens, et ce seul fait dissocie les impressions qui se trouvaient confondues dans les autres états de conscience. Dès l'instant du réveil nous faisons la différence entre le présent et le passé, que le rêve ne discernait pas. Nous distinguons d'autre part le monde intérieur du monde extérieur. La notion de temps présent et celle d'étendue objective nous situent dans un univers différent de nous, avec lequel nous communiquons par l'intermédiaire des organes de notre corps.

Deux plans apparaissent ainsi en notre être, plan psychique et plan physique, tous deux objets de notre connaissance, tous deux différents du sujet-témoin. Au premier sont référées la durée de notre vie mentale, la permanence de ses impressions, la capacité de les faire revivre, au second l'appréhension du donné actuel, sous les formes diverses qu'en présentent nos organes de connaissance, *jñāna-indriya*. Ces deux plans peuvent être saisis séparément par le *sākṣin* : notre pensée n'est pas immergée dans les impressions sensibles, le sujet peut réfléchir les données reçues du monde extérieur, les connaître comme images mentales aptes à évoquer d'autres images, ou comme sentiments faisant surgir des désirs, nous incitant à l'action. Nous réagissons alors par l'intermédiaire de notre corps et de ses puissances d'action, *karma-indriya*. Mais, en ce passage inverse du plan psychique au plan physique, nous pouvons également saisir les deux niveaux comme distincts : nous ne sommes pas nécessairement poussés à des réactions automatiques, nous pouvons réfléchir notre action, l'ordonner à des fins prévues organiser les moyens par lesquels les atteindre. L'action qui porte sur un "objet à réaliser" *kārya*[1], est, dit Madhva, en dépendance de la connaissance, elle requiert la conception d'un but, connu directement ou indirectement.[2] Jayatīrtha rapporte cette détermination au pouvoir par lequel le sujet se saisit lui-même: si nous n'avions pas directement conscience de nous-même, nous serions incapable d'action réfléchie, fait-il remarquer.[3] La décision intérieure précède normalement la mise en branle,

---

[1] A. V., I. 1.42 [1] p.3a) *kāryatā ca na kācit syād iṣṭasādhanatāṃ vinā*/"et il n'y a aucune notion d'acte devant être accompli, sans celle de moyen de se procurer un bien".

[2] A.V., I. 1.54 [1] (p. 3a) *aparokṣaṃ parokṣaṃ vā jñānam iṣṭasya sādhanam*/ "C'est la connaissance directe ou indirecte qui est le moyen de nous procurer notre bien".

[3] Cf. ch. I, n. 1 p. 53.

pravṛtti, qui est un mouvement orienté de notre psychisme, accompagné d'une tension interne, d'un sentiment d'effort, et cette *pravṛtti*, précède elle-même l'action effective. L'*anusandhāna*, la connaissance synthétique de ce qui est mien, la prise de conscience de ce qui me concerne,[1] est un acte du *sākṣin* sans lequel le projet d'action ne pourrait se former en nous.

L'action consciente vise un but, y ordonne des moyens, et le jugement qui la dirige implique l'existence d'un monde différent de nous. Une telle certitude est immédiate, elle ne dépend pas de raisonnements, mais se présente normalement comme intégrée directement à mon expérience concrète : je suis situé dans un univers sur lequel je peux agir, un univers stable dans lequel je peux utiliser l'acquit de mes impressions antérieures. Les deux niveaux psychique et physique sont en consonance habituelle. A leur charnière se trouve le corps matériel, objet et instrument de ma connaissance ainsi que moyen de mon action. Intermédiaire auquel nous sommes nécessairement lié, support pour chacun de nous de connaissances qu'il est seul à posséder,[2] le corps propre ne constitue cependant pas un obstacle à l'immédiateté de l'expérience. Cet instrument est en effet pénétré par la conscience : le sujet connaissant est immédiatement en contact avec chaque point de son corps, nous savons à l'instant même ce qu'éprouve telle partie de notre organisme, nous connaissons simultanément et sans les confondre les impressions qui l'affectent en divers points. Mais ce corps est un objet donné comme étendu, sera-t-il objecté, comment l'esprit qui est non-spatial peut-il être en rapport direct avec la matière ?

---

[1] N..S., I. 1. 8 (p. 32b) *trividhā hi puṃsāṃ cittavṛttiḥ/anubhava icchā prayatnaśca/tatra sādhanagocarāvicchāprayatnau pravṛttir ityucyete/.../na hi kaścit kṣutpraḥāṇādikam ananusandhāya bhoktum icchati prayatate vā*/"La modification du *citta* (autre nom du *manas*) est en effet de trois sortes: expérience, désir et effort. Parmi eux on nomme *pravṛtti*, activité, le désir et l'effort qui ont pour objet leurs moyens de réalisation...Car personne ne désirerait manger et ne ferait effort en ce sens s'il n'avait conscience que ceci fait cesser la faim".

[2] V.A., par. 478 *śarīratvaheturapi parasparānanusaṃhitabhogāyatanatvena vivakṣita iti na tatrāpi doṣaḥ/nāpi dṛṣṭāntālābhaḥ/yogiśarīrāṇāṃ vyatirekidṛṣṭāntatāsambhavāt*/"La raison (de la différence existant entre les divers sujets) tirée du fait qu'ils possèdent (chacun) un corps (différent) puisque celui-ci est support d'impressions dont nous n'avons pas mutuellement conscience, peut être donnée sans qu'il y ait ici de faute. Et il n'y a pas non plus omission d'un exemple : parce qu'il est possible de prendre le cas de la pluralité de corps assumés par les *yogin* comme un exemple par opposition". C'est le caractère propre des *yogin* que de n'être pas limités aux expériences d'un seul corps, mais ceci n'est justement pas la condition normale.

Madhva, soucieux en tout de maintenir la différence radicale de l'esprit individuel et de Dieu, insiste sur le caractère atomique,[1] *aṇutva*, du sujet spirituel. Atome sans parties, substance absolument simple, le *jīva* pénètre cependant le corps par son attribut de connaissance :[2] il en est ici comme du rayonnement d'une lampe qui, à partir d'elle-même, éclaire toute la pièce.[3] Il en est encore, dit-il, comme de la goutte de liquide parfumé au santal : la sensation de fraîcheur qu'elle donne se répand dans tout le corps.[4] Encore faut-il qu'il y ait contact entre cette goutte et un point de l'organisme, est-il objecté. Madhva concède un point de contact entre l'âme et le corps : les textes nous apprennent en effet que le *jīva* réside à l'intérieur du cœur.[5]

Ceci signifie que le sujet spirituel est effectivement lié à un corps mais qu'il reste, par essence transcendant à lui : il le pénètre de son énergie connaissante, le connaît de ce fait comme sien, exclusivement sien et entièrement sien, mais il ne s'identifie jamais à lui.[6] L'expérience la plus commune en témoigne, car

---

[1] Dieu seul est omniprésent, *vibhu*. La position de Madhva est identique à celle de Rāmānuja sur ce point.

[2] Mā. U. Bh., III. 6. 9 (p.7a) *aṇūnām api jīvānāṃ prakāśo vyāpako bhavet*/ "Bien que les *jīva* soient atomiques il est possible que leur rayonnement pénètre tout (le corps)." Le passage provient du B.T. par. 8

[3] B.S.Bh., II. 3.26 *yathālokasya prakāśaguṇena vyāptir jyotirūpeṇāvyāptir evaṃ cidguṇena vyāptir jīvarūpeṇāvyāptiḥ*/"De même que pour la lampe il y a extension par sa qualité de rayonnement, et non-extension par son essence de lumière, demême il y a extension selon la qualité de connaissance et non-extension selon l'essence du *jīva*". La position de Madhva est ici encore proche de celle de Rāmānuja, mais il ne pose pas comme le fait le *Śrībhāṣya*, la connaissance comme étant substance en elle-même,et attribut par rapport au sujet: la connaissance pour Madhva est une qualité et non une substance. Il se peut que Madhva, prenant appui sur le même exemple que Rāmānuja, fasse allusion à sa position lorsqu'il dit que le rayonnement lumineux est *guṇa*, alors que Rāmānuja le dit substance en même temps qu'attribut de la lampe. Cf. O. Lacombe, *Abs. Vedānta*, p. 187 note 3.

[4] B.S.Bh., II. 3. 24 *aṇor api jīvasya sarvaśarīravyāptir yujyate/yathā haricandanaviplusa ekadeśapatitāyāḥ sarvaśarīravyāptiḥ*/"bien que le *jīva* soit atomique il peut pénétrer tout le corps, de même que la goutte de santal tombant sur un point du corps pénètre tout le corps".

[5] *ibid.*, II. 3. 25 *hṛdi hy eṣa ātmā*/"car cet *ātman* est dans le cœur" (ceci est une citation de la Pr.U, III. 6).

[6] A.V., II. 2. 43 [3] (p. 23 b) *dehād anyo'nubhavata ātmā bhāti śarīriṇām/ mama deha iti vyaktaṃ mamārtha itivat sadā*/"dans notre expérience d'êtres in-

personne ne dit "je suis un corps" mais "j'ai un corps".[1] Cet argument est employé contre les matérialistes, mais il est également valable contre les advaitin. Ceux-ci pensent en effet que nous nous identifions faussement avec notre corps, et que de cette première illusion proviennent toutes les autres, par lesquelles nous croyons exister en tant qu'êtres individuels, dans un monde différent de nous. Mais où trouver l'évidence d'une illusion aussi invincible qu'universelle, alors que les plus ignorants savent qu'ils possèdent un corps et ne pensent nullement à s'identifier avec celui-ci ?[2] Par ailleurs, si nous ne sommes pas réellement différents les uns des autres, d'où vient que nous n'éprouvions jamais les expériences d'autrui et que nous ne puissions jamais connaître les autres que par analogie avec nous-même?[3] Les advaitin répondent que notre apparatus psychique et physique constitue un *upādhi*, une condition adventice, "surajoutée" à notre nature spirituelle, unique et commune, la faisant faussement s'apparaître à elle-même comme morcelée en une pluralité de centres conscients. En ce cas, demandent les mādhva, comment expliquer que l'enfant n'ait

---

carnés l'esprit se manifeste comme autre que le corps : il est évident que nous disons toujours 'mon corps' comme nous disons 'mon bien'". Jayatīrtha insiste sur le mot *sadā*, toujours : cette expérience n'est jamais annulée, *bādhita*, et il commente le mot *vyaktam* comme "parce que c'est une expérience immédiate", *aparokṣatayānubhavāt*.

[1] A.V., III. 2. 65 [1] (p. 40b) *dehātmatvaṃ yadi na tat prāptaṃ pratyakṣataḥ kvacit/mama deha iti hyeva na deho 'ham iti pramā*/"que le corps apparaisse comme ayant la nature de l'esprit, ceci n'est jamais saisi par perception : ma connaissance est que j'ai un corps et non que je suis un corps".

[2] S'il arrive que l'on s'exprime autrement c'est par imprécision de langage et non parce qu'on aurait une expérience d'identification. A.V., III. 2. 67-72 pass. [1] (p.40b) *kathaṃ ca bhedo dehāder ātmano na pratīyate/.../vyāptatvād ātmano dehe vyavahāreṣvapāṭavāt/bhedajñāne 'pi cāṅgāravahnivat svāviviktavat/bhavanti vyavahārāś ca na hi pratyakṣagān api/arthān yathānubhavataḥ pratipādayituṃ kṣamāḥ/lokāḥ../*"et comment la différence entre l'esprit et le corps ne serait-elle pas connue?...Parce que l'esprit pénètre tout le corps, par absence de précision dans le langage courant, tout en connaissant leur différence, l'on parle comme si le sujet n'en était pas distinct, comme il en est pour le feu et le charbon, car il est possible que les gens ne parlent pas conformément à leur expérience de réalités qu'ils connaissent pourtant par expérience".

[3] U.Kh., p. 1b *ceṣṭāliṅgena sātmatve paradehasya sādhite/anyatvaṃ svātmanas tasmāt sarvair evānubhūyate/*"puisque grâce aux signes donnés par le comportement l'on connaît que le corps d'autrui est pourvu d'un esprit, l'altérité pour chacun de son propre *ātman* est un fait d'expérience universelle".

pas souvenir des expériences de sa mère, puisque son *upādhi* s'est trouvé en continuité avec le sien ? Comment expliquer par ailleurs l'existence des *yogin* qui peuvent assumer simultanément plusieurs corps et éprouver en un seul centre de conscience leurs expériences diverses : leur conscience ne devrait-elle pas se diviser en autant de centres différents, qui ne devraient pas communiquer entre eux ? Plus profondément si l'illusion fondamentale consistait en une identification erronée de l'*ātman* et du corps, notre expérience ne pourrait jamais les dissocier, l'*ātman* ne pourrait jamais en ce monde se connaître comme transcendant au corps, et nous n'aurions aucun moyen de savoir si la surimposition illusoire porte sur le corps ou sur l'âme. Les advaitin disent qu'un corps illusoire est surajouté à un *ātman* réel, mais le contraire serait tout aussi possible, l'*ātman* illusoire pourrait être surimposé à un corps réel ce qui reviendrait à la position des matérialistes, selon lesquels l'esprit n'est qu'une sorte d'épiphénomène de l'organisme.[1]

La même expérience qui m'apprend que je suis différent de mon corps, m'apprend aussi que ce corps est différent de l'univers dans lequel il se trouve. A travers les divers organes, me sont transmises des données objectives que je situe spontanément hors de moi dans l'espace. Je ne suis jamais tenté de confondre un sentiment avec une sensation, et je ne dis pas "je suis bleu" lorsque je vois de la couleur bleue.[2] La sensation porte en elle l'expérience d'un contact, *sannikarṣa*, et ce contact indique la présence d'une réalité différente de l'organe qui la touche. Toutes les écoles s'accordent pour appeler les organes du toucher, du goût

---

[1] V.T.V., par. 349-353 *na cātmanyanātmabhramaḥ kvāpi dṛṣṭaḥ|na hi kaścid aham ahaṃ na bhavāmīti bhrānto dṛśyate|ātmanyanātmabhrama evāyaṃ prapañca iti tair ucyate|taṃ vinaivānātmanyātmabhramakalpane 'nātmanas satyatvaṃ syāt|tadā cādvitīyatvakalpane 'nātmaivāsti nātmeti bhavati|*"et l'on ne voit jamais l'erreur qui imposerait le non-spirituel sur le spirituel, car personne n'est connu se tromper en disant: je ne suis pas moi. Ils (les advaitin) disent que cet univers est l'imposition erronée du non-spirituel sur le spirituel. Puisque, cette erreur n'étant pas donnée, on peut aussi supposer l'imposition erronée du spirituel sur le non-spirituel, le non-spirituel devient la réalité; et, puisque vous supposez que cette réalité est unique, il s'ensuit que c'est le non-spirituel qui existe et que le spirituel n'existe pas".

[2] N.S., II. 2. 206 (p. 74b) *bahirmukhatayedantvena hyayaṃ nīlādyākāro 'parokṣam avabhāsate|na jātvantarmukhatayāhaṃ nīlam iti|*"...en effet ce mode de bleu apparaît de façon immédiate comme de la catégorie de 'ceci' existant extérieurement : car certainement je ne dis pas 'je suis ce bleu' en me tournant vers l'intérieur".

et de l'odorat *prāpyakārin*, c'est-à-dire aptes à percevoir leurs objets "en les atteignant". La divergence se produit à propos des organes de la vue et de l'ouïe, que les bouddhistes considèrent comme *aprāpyakārin*, percevant sans aller toucher leur objet, tandis que les jaïns tiennent que la vue est seule capable de connaître son objet sans aller à lui. Les mādhva affirment pour leur part que tous les sens, sans exception, sont *prāpyakārin* : ils touchent leur objet en allant à lui, par un "rayonnement" qui est de l'ordre du *tejas*, de l'énergie lumineuse[1]. Mais il s'agit d'un rayonnement invisible, trop subtil et trop rapide pour être appréhendé.[2] En considérant les organes physiques comme animés d'énergies dérivées de la matière subtile, les mādhva se réfèrent au schéma de la création du monde communément donné par la tradition des textes. A l'origine de l'univers la *prakṛti*, matière primordiale, est mise en branle par une tension intérieure due au désiquilibre de ses trois *guṇa*. De sa transformation évolutive naît d'abord la réalité nommée, *mahat*, le *mahat-tattva*, qui donne à son tour naissance à l'*ahaṅkāra-tattva*. Celui-ci se dissocie en trois plans qui correspondent à la hiérarchie des trois *guṇa* : le *vaikārika-ahaṅkāra*, qui est à prédominance sattvique est à l'origine du *manas*, le *taijasa-ahaṅkāra*, rajasique, donne naissance aux *indriya*, et du *tāmasa-ahaṅkāra* proviennent les éléments primordiaux de la matière.[3] C'est donc la nature dynamique de la matière subtile, son *tejas*, son ardeur rayonnante, qui explique le fonctionnement des *indriya*. Selon cette dérivation les organes, qu'ils soient instruments de connaissance, *jñāna-indriya*, ou d'action, *karma-indriya*, tirent leur capacité du *guṇa rajas*, aspect dynamique de la *prakṛti*. Les organes de connaissance ne sont pas de simples capacités réceptives : ils agissent eux aussi pour atteindre leurs objets grâce au *tejas* dont ils sont dérivés.

---

[1] P.P., I. 28 *ataḥ sarvendriyāṇāṃ svasvaviṣayaiḥ svasvaviṣayapratiyogikābhāvena ca sākṣād eva raśmidvārā sannikarśaḥ*/ "ainsi pour chaque organe il y a contact avec son objet spécifique, comme avec l'absence qui est la contre-partie de cet objet, immédiatement, grâce aux rayons." Vedeśa-tīrtha précise: *raśmidvāretīndriyāṇāṃ taijasatvāt*/.../*śrotrasyaiva raśmidvārā gamanopapatteḥ*/ "en disant 'par les rayons' il dit 'parce que les organes sont de la nature du *tejas*... parce que pour l'ouïe aussi est possible cette sortie, grâce aux rayons".

[2] T.P., III. 2.15 *cakṣurādiprakāśasya laukikaprakāśavailakṣaṇyāt*/ "parce que ce rayonnement des yeux etc., est différent des rayonnements que l'on connaît en ce monde".

[3] Ces indications ne se trouvent pas de façon directe et systématique chez Madhva lui même. C'est le P.S. et son commentaire le M.S.S.S. qui les donnent (pp.35b ss.) Elles sont résumées par B.N.K. Sharma, *Phil. Madhva* pp. 162-4 et par K.Narain, *Outline Madhva Phil.* pp. 81-3. La dérivation donnée par le P.S.

Un tel contact cependant, bien que rapporté à la matière subtile reste un contact matériel. Comment des organes matériels peuvent-ils être source de connaissance ? La position de Madhva est qu'il n'existe à proprement parler qu'un *indriya*, un seul organe de connaissance au sens premier du terme, c'est le *svarūpa-indriya*, l'organe essentiel, c'est-à-dire le *sākṣin*, le sujet-témoin. Les divers *indriya* ne sont que des intruments matériels, destinés à mettre en contact le sujet et son objet. Les instruments de mise en présence ne sont pas des instruments de connaissance, ils ne connaissent rien par eux-mêmes. Il n'y a donc qu'une sorte de contact, celui de la relation sujet-objet, *viṣaya-viṣayī-bhāva*,[1] comme il n'y a pour l'objet qu'une façon d'être connu, c'est d'être immédiatement saisi par le *sākṣin*, seul capable d'appréhender les données de ses *indriya*, seul capable de les

---

est assez complexe : du *mahat-tattva* dérive l'*ahaṅkāra-tattva*, qui se divise en *vaikārika*, *taijasa* et *tāmasa* ; du même *mahat-tattva* dérive le *buddhi-tattva*, par l'accroissement qu'il prend à partir du *taijasa-ahaṅkāra* ; le *manas-tattva* dérive, lui, du *vaikārika-ahaṅkāra*, et les *indriya*, comme *tattva*, sortent du *taijasa-ahaṅkāra* ; le *tāmasa-ahaṅkāra* donne naissance aux *tan-mātra*, définis comme les objets des *indriya*, considérés comme des "substances" (*śabda*, *sparśa*, *rūpa*, *rasa*, *gandha*), lesquels produisent les cinq éléments, *bhūta*, correspondants (*ākāśa*, *vāyu*, *tejas*, *ap*, *pṛthivī*). A partir du *buddhi-tattva*, le P.S. introduit une distinction entre *tattva-rūpa* "de l'essence du *tattva*", et *tattva-bhinna*, "autre que le *tattva*," c'est-à-dire entre les *buddhi*, *manas*, *indriya*, comme substances et comme fonctions de connaissance. Il ne développe pas la nature de la *buddhi* en tant que fonction, et en réalité les mādhva tiennent qu'elle n'est qu'un aspect du *manas*. Le *manas* et les *indriya* "autres que les *tattva*" sont divisés en *nitya* et *anitya*, éternels et non-éternels ; les premiers appartenant à la forme propre du sujet, sont le *manas* et les sens spirituels, les autres sont extérieurs à cette essence et sont les organes des corps subtil et physique. Cette classification est déroutante : car les organes dits "autres que les *tattva*" sont différents de ceux-ci pour deux raisons opposées. Les organes éternels le sont parce qu'ils sont spirituels et n'ont rien de commun avec la matière des *tattva*, les organes non-éternels parce qu'ils ne sont plus les *tattva* à l'état subtil, mais proviennent d'un nouveau stade de combinaison : le *manas* issu du *vaikārika-ahaṅkāra* et les *indriya* issus du *taijasa-ahaṅkāra* s'accroissent des *bhūta* et passent ainsi de l'état subtil à l'état grossier, c'est-à-dire, dans le langage de Madhva, de l'état *asaṃsṛṣṭa*, non-composé, de la création à son état composé, *saṃsṛṣṭa*. Cf. III part. ch. 4.

[1] G.Bh., II. 14 (p.3a) *ātmanaśca tair viṣayaviṣayībhāvasambandhād anyaḥ sambandho nāsti*/"entre le sujet et ceux-ci (ses objets) il n'y a pas d'autre relation que la relation sujet de connaissance, objet de connaissance".

saisir comme présentes à son regard.[1] Il faut donc parler de deux sortes d'organes : l'un est purement spirituel, c'est le *sākṣin*, et l'autre, matériel, est de six sortes, comprenant les cinq organes de connaissance et l'organe interne, le *manas*.[2]

Commentant cette affirmation, Jayatīrtha déclare que la position de Madhva écarte aussi bien celle des vaiśesika, qui disent les organes formés des éléments, *bhūta*, du monde matériel, que celle des sāṅkhya qui rapportent le pouvoir des *indriya* à l'*ahaṅkāra*.[3] Cependant nous venons de voir les mādhva expliquer eux aussi le pouvoir des organes par leur dérivation à partir de l'*ahaṅkāra-tattva*. Mais les mādhva refusent de définir les *indriya* comme *āhaṅkārika* pour deux raisons. La première est que l'*indriya* par excellence, qui n'est pas d'ordre matériel, échapperait à la définition. La seconde est que les organes matériels sont indissolublement *āhaṅkārika* et *bhautika*, ils participent des deux niveaux de la matière qui en ce monde, une fois achevée l'œuvre de création, n'existent plus à l'état pur. L'organe interne, *ahaṅkāra*, ou *manas*, dérivé de l'*ahaṅkāra-tattva* est le produit d'une sorte de condensation, par laquelle les *tattva* se sont "accrus" de parties des *bhūta*, éléments primordiaux de l'univers physique. Le *manas* quoique subtil, représente un stade d'évolution qui préforme le stade grossier, et les *indriya* subtils qu'il possède sont déjà mêlés de *bhūta* : "c'est parce qu'il possède des *indriya* subtils qu'il peut posséder des *indriya* grossiers", dit Jaya-

---

[1] Cf plus haut ch. 2, le refus de la notion de *jñātatā*, comme aussi la position des mādhva au sujet du rapport de la connaissance et de ses instruments.

[2] A.V., II. 1. 29-31 pass. [2] (p. 18b) *prākṛtaṃ śuddhacaitanyam akṣaṃ tu dvividhaṃ matam|...pañcendriyamanobhedāt prākṛtaṃ ṣaḍvidhaṃ smṛtam|* "Mais l'organe de connaissance est considéré comme de deux sortes, organe matériel et organe purement spirituel...les organes matériels sont de six sortes selon la division des cinq sens et du *manas*".

[3] N.S. *ibid.*, (p. 86a) *tuśabdenācaitanyam evendriyaṃ taccāhaṅkārikam eveti vadatāṃ sāṅkhyādīnāṃ bhautikam eveti bhāṣamāṇānaṃ vaiśeṣikādīnāṃ dravyendriyabhāvendriyabhedād dvividham iti jalpatāṃ jainānāṃ ca mataṃ vyavacchinatti|* "Par le mot *tu* 'mais', il distingue sa doctrine de celle des sāṅkhya et autres disant que les organes sont non-spirituels et qu'ils appartiennent à la nature de l'*ahaṅkāra*, de celle des vaiśeṣika qui les déclarent faits des éléments, et de celle des jaina qui les prétendent doubles selon la division entre *dravyendriya* et *bhāvendriya*" (pour la position jaina cf. plus loin).

tīrtha. Tout ce qui est matériel est donc à la fois *āhaṅkārika* et *bhautika*[1] en proportions diverses selon le jeu des trois *guṇa*. Ceux-ci, après avoir donné l'impulsion première qui a séparé les *tattva*, continuent à présider ensemble aux diverses réalités produites. Ils sont tous trois présents partout, rendant homogènes entre elles les combinaisons concrètes de la matière. Un passage de Madhva, dans le *Bhāgavata-tātparya*, met en évidence cette homogénéité des éléments qui nous constituent : sans faire référence aux plans subtil et grossier, ni à la dérivation différente du *manas* et des *indriya*, il attribue à l'action du *guṇa sattva* l'activité du *manas* et des *indriya* de connaissance, à celle du *guṇa rajas* l'activité des *indriya* d'action, tandis que le *guṇa tamas* régit le domaine du corps physique. et de ses impressions.[2]

Les organes subtils transmettent aux organes physiques l'énergie lumineuse, *tejas*, qu'ils tiennent de leur origine, les animant d'une puissance perceptive qu'ils possèdent en germe mais ne pourraient exercer sans eux. Le *manas* est incapable par lui-même d'atteindre les objets du monde extérieur, tout en constituant l'intermédiaire, indispensable au sujet-témoin, pour entrer en rapport avec l'univers concret.[3] Jayatīrtha indique encore que la position de Madhva écarte, avec les conceptions vaiśesika et sāṅkhya, celle des jaina, qui distinguent les *indriya* en deux catégories, *bhāva-indriya* et *dravya-indriya*.[4] Il n'en indique pas la raison,

[1] N.S. *ibid.*: *jaḍasya ca nityāhaṅkārikabhautikatvaṃ sūkṣmendriyāṇi santyeva syuḥ sthūlānyapyahaṅkṛteḥ / teṣāṃ bhūtair upacayaḥ sṛṣṭikāle vidhīyata ityādi smṛtisiddham / na ca kevalāhaṅkārikatve bhautikatve vā pramāṇam asti/* "et ce qui est matériel est toujours à la fois de la nature de l'*ahaṅkāra* et de celle des celle des *bhūta*; c'est parce que l'*ahaṅkāra* possède des organes subtils qu'il peut posséder des organes grossiers. La Smṛti nous assure que, au moment de la création, est produite la condensation de ceux-ci, accrus des éléments; et il n'y a aucune autorité nous parlant de ce qui serait uniquement *āhaṅkārika* ou *bhautika*".

[2] Bh. T. N., II. 5. 19 (p. 16a) *jñānendriyaiśca manasā sattvaṃ badhnāti pūruṣam/ rajaḥ karmendriyair nityaṃ śarīreṇa tamas tathā/ āntaraṃ yat tu kartṛtvaṃ tat sattvenābhimanyate/ rajasā tvabhimanyeta karaṇaiḥ karmakāraṇaiḥ/ śārīraṃ vedanādyaṃ tu tamasā hyabhimanyate/* "Le *guṇa sattva* lie l'âme par le moyen des organes de connaissance et par le *manas*; le *rajas* par les organes d'action, de façon permanente, ainsi que le *tamas* par le corps. L'activité qui est interne est régie par le *sattva*, celle qui est due à des instruments, causes d'action, doit l'être par le *rajas*, mais celle qui appartient au corps, impressions etc., est régie par le *tamas*".

[3] P.P., I. 25 (Cf. note 2, p. 129)

[4] Cf. plus haut, note 3, p. 126.

mais il semble que l'on puisse la comprendre dans cette perspective. Les jaina considèrent que les *bhāva-indriya* appartiennent au *jīva* lui-même, et que les organes physiques, *dravya-indriya*, ne sont que de simples canaux, fenêtres directement ouvertes au pouvoir perceptif du sujet. Il apparaît impossible aux mādhva que l'esprit entre en contact avec la matière physique sans l'activité de la matière subtile.

Les organes subtils sont coordonnés entre eux, appartenant ensemble à un même organisme psychique, le *liṅga-śarīra*, corps subtil qui est conçu comme le "germe" du corps physique. En lui se résorbent à la mort les diverses énergies vitales, et par lui se fait la transmission de notre héritage psychique d'une existence à la suivante. Le *liṅga-śarīra* est une réalité complexe,[1] composée de parties, *kalā* : il porte en lui les *indriya* de connaissance et d'action sous leur forme subtile, les *prāṇa*, ou souffles vitaux, sous forme subtile également, il est enfin le siège du *manas*. C'est dans le *manas* que s'accumulent les *saṃskāra*, résidus de nos expériences, tendances qui cherchent leur accomplissement et façonnent chacune de nos nouvelles destinées. Le *manas* apparaît donc comme le centre du corps subtil : au moment de la grande dissolution cosmique, plus rien ne demeure de ce dernier que les *saṃskāra* sous forme subtile,[2] et à partir d'eux, au moment de la nouvelle création, se refait notre individualité psychique, porteuse des conséquences de nos actions passées. La libération consiste dans le rejet du *liṅga-śarīra*, dès que le centre de ce corps cesse de l'animer, quand les *saṃskāra*

---

[1] P.S., p. 159 b *liṅgaśarīraṃ ca daśendriyāṇi sūkṣmarūpāṇi pañcaprāṇāḥ sūkṣmarūpāḥ manaśca sūkṣmarūpam āhatya ṣoḍaśakalopetam/ tasya bhaṅgo nāma jīvasambandhanāśaḥ/* "Le *liṅgaśarīra* est fait de seize parties réunies, les dix *indriya* sous forme subtile, les cinq *prāṇa* sous forme subtile et le *manas* sous forme subtile. C'est sa destruction qui supprime l'asservissement du *jīva*".

[2] A.V., III. 2. 5 ss. [1] (p. 38b) *vāsanā sarvavastūnām anādyanubhavāgatāḥ/ santyevāśeṣajīvānām anādimanasi sthitāḥ/ triguṇātmakaṃ mano'styeva yāvan muktiḥ sadātanam/ tatraivāśeṣasaṃskārāḥ sañcīyante sadaiva ca/ sūkṣmatvena laye sacca prākṛtair upacīyate/ sṛṣṭikāle yadā tanna kutaḥ saṃsārasaṃsthitiḥ/* "Les traces de toutes choses, traces transmises par une expérience sans commencement, existent certes pour tous les *jīva*, déposées dans leur *manas* qui est sans commencement. Le *manas*, fait des trois *guṇa* demeure jusqu'au salut, sans interruption. C'est en lui que s'accumulent aussi sans cesse les *saṃskāra*; pendant la dissolution cosmique il continue à exister sous forme subtile et au moment de la création il s'accroît des éléments de la matière : sinon comment le *saṃsāra* se continuerait-il ?"

anciens sont épuisés, et quand notre détachement et la grâce divine nous ont rendus inaptes à acquérir de nouveaux *saṃskāra*. C'est pourquoi il est dit également que la libération est la séparation du *jīva* et du *manas* matériel,[1] support des *saṃskāra*.

C'est donc le *manas*, sorte de cœur du *liṅga-śarīra*, qui fait de celui-ci un tout organique, et lui conserve son individualité en le liant de façon permanente à un seul *jīva*. Bien que le corps subtil soit composé de parties, il peut donc se comporter comme un instrument unique pour le sujet pensant. Aussi le *manas* est-il appelé également *antaḥkaraṇa*, organe interne. Il est le moyen par lequel le *sākṣin* met en branle et dirige les énergies de connaissance et d'action : en lui se réunissent et se coordonnent les données diverses des sens, de lui partent les impulsions qui orientent notre attention ou notre effort. Constamment remodelé par les empreintes qu'il reçoit du monde extérieur, le *manas* se porte avec tout son acquit vers les situations nouvelles, et dirige les énergies qu'elles mettent en œuvre. L'organe interne est le "régent" des *indriya*. Mais comme tout organe il a aussi une fonction propre qu'il peut exercer indépendamment des organes qu'il régit. Cette fonction est celle de la mémoire :[2] par un acte psychique, dont nous éprouvons la tension dans l'effort d'évocation des souvenirs, le *manas* appelle à la clarté consciente, maintient dans le champ éclairé, les images passées. Il faut aller plus loin et dire qu'il existe une relation étroite entre les deux fonctions du *manas* : c'est parce que nous sommes capables de souvenir, que nous pouvons interpréter le donné présent, organiser notre perception sensible. Entre tous l'acte de "reconnaissance", *pratyabhijñā*, met en évidence une telle connexion. Il suppose l'activité des sens, mais ceux-ci ne pourraient par eux-mêmes ne nous donner que du présent, il suppose également le souvenir mis en branle par les *saṃskāra*. Mais il n'est en soi ni perception ni mémoire. En faire un mélange de l'une et de l'autre n'est que confusion.[3] Notre expérience ne nous

---

[1] T.P., II. 4. 4. *mano hi saṃsārahetuḥ|* "car c'est le *manas* qui est cause du *saṃsāra*". Il s'agit ici du manas matériel, *jaḍa*, fait des trois *guṇa*, car comme on le verra plus loin le *manas* "spirituel" demeure dans le salut.

[2] P.P., I. 25 *manasas tu bāhyendriyādhiṣṭhānenaite sarve viṣayāḥ| svātantryeṇa smaraṇasādhanaṃ manaḥ|* "parce que le *manas* est le régent des organes externes, tous ces objets sont les siens; par son pouvoir propre le *manas* est la cause de la mémoire".

[3] A.V., III. 2. 87 ss. [1] (p. 41a) *mānatvaṃ pratyabhijñāyā api sarvānubhūtigam| atītavartamānatvadharmiṇī sā ca dṛśyate| na sā ca smṛtimātrārdhā tadidantvagrahaikataḥ| ato na vartamānaikaniyamaḥ syād grahe'kṣaje|* "la validité de l'acte de reconnaissance est certes acceptée par l'expérience de tous,

donne rien de tel, mais elle nous présente un acte psychologique simple, sur lequel le *sākṣin* met le sceau de l'évidence, par le jugement qui affirme "c'est ceci". Le *manas* est l'instrument qui permet au sujet connaissant d'opérer ses synthèses, d'atteindre les objets, non comme une poussière de données instantanées, mais comme des réalités stables, existant en elle-mêmes. Le *manas* est l'instrument indispensable du moindre jugement de réalité.

Ainsi la psychologie mādhva tend-elle dans toutes ses analyses à hiérarchiser les divers *indriya* en une intégration aussi étroite que possible. Les énergies du corps physique sont animées par celles du corps subtil, sans que ces dernières puissent agir indépendamment des premières, et le corps subtil à son tour, rassemblé en son centre, le *manas*, est en sa totalité l'instrument du *sākṣin*, seul agent connaissant. La dualité esprit-matière, si fortement posée par Madhva, se trouve comme compensée par cette intégration, qui vise à réserver au sujet seul le principe de toute connaissance, en lui permettant d'atteindre ses objets. L'immédiateté de la connaissance n'est pas affectée par son passage à travers le double niveau, subtil et grossier, de la matière : quand les *indriya* fonctionnent normalement le sujet est vraiment et directement en contact avec le monde.[1]

Une ambiguïté demeure pourtant, inévitable. A la charnière même de l'esprit et de la matière, le *manas* quoique dit matériel, semble à bien des égards participer de la nature de l'esprit. Régent des organes, il est le centre de l'attention sélective et de l'orientation des impulsions. Ces activités ne pourraient-elles s'expliquer comme une sorte de mécanisme psychique, automatiquement mis en branle par les *saṃskāra* ? Mais les mādhva, en toute occasion, dénient aux *saṃskāra* un dynamisme propre. C'est un des points qu'a mis en relief leur analyse du rêve : les *saṃskāra* ne sont que la cause matérielle des rêves, l'étoffe dont ils sont tirés, ils ne créent pas le rêve.[2] Ils ne sont pas davantage, capables de mettre en branle par eux-mêmes les organes des sens, comme l'analyse de l'illusion l'a montré : toute illusion des sens suppose un fonctionnement préalable des organes, un contact réel avec quelque support de l'illusion, elle n'est pas hallucination pure.[3] Les *saṃskāra* ne sont pas davantage, par eux-mêmes, causes

---

et celui-ci est connu comme ayant pour attribut l'actualité de ce qui était passé; et il n'est pas pour une part seulement mémoire, car on saisit en un seul acte le terme 'c'est' et le terme 'ceci' (dans le jugement : c'est ceci) : ainsi il n'y a pas de nécessité que la connaissance provenant de la perception ne porte que sur le présent".

[1] Cf. plus haut ch. 2 : rapport du *kevalapramāṇa* et des *anupramāṇa*.
[2] Cf. chapitre précédent.
[3] Cf. ch. 3.

de la mémoire: cette fonction est due à l'activité propre du *manas* et les *saṃskāra* n'y jouent qu'un rôle auxiliaire. Ceci ressort d'une discussion portant sur le mécanisme même de la remémoration. Vous avez dit que tous les sens sont *prāpyakārin*, connaissent leurs objets spécifiques en les touchant, demandent des opposants, comment donc pouvez-vous appeler le *manas* un *indriya* ? Il devrait pouvoir être lui aussi en contact avec ses objets spécifiques, les souvenirs, or ceux-ci étant passés n'existent plus. Le contact est possible, répond Jayatīrtha, par l'intermédiaire des *saṃskāra* : ce sont eux qui mettent l'organe interne "en contact" avec ses impressions passées.[1] Il en résulte que le *manas*, dans l'exercice de sa fonction spécifique, transcende ses propres *saṃskāra*, il se dédouble et se réfléchit lui-même, et se trouve de ce fait ressembler davantage à un centre conscient qu'à une énergie matérielle.

Mais la doctrine des mādhva a trop nettement insisté sur le caractère unique et simple du sujet pensant, pour accepter de faire du *manas* comme une conscience secondaire. Elle a trop vivement rejeté toute doctrine de "surimposition" pour admettre une sorte de transfert de la lumière spirituelle à la matière psychique. Puisque les catégories de la pensée et de la matière ne peuvent en aucun cas participer l'une de l'autre, il ne reste qu'une voie de solution, aussi curieuse soit-elle: elle consiste à dédoubler le *manas* d'avec lui-même. Nous possédons, dit Madhva, deux *manas*, l'un est matériel, fait des trois *guṇa*, l'autre est spirituel, il est de la nature même de l'*ātman*.[2] Il ajoute que nous possédons, de

---

[1] P.P., I. 26 *manojanyā smṛtiḥ/saṃskāras tu manasas tadarthasannikarṣarūpa eva/ ..../ tataśca saṃskārasahakṛtaṃ mano'nanubhūtām api nivṛttapūrvāvasthāṃ viṣayīkurvat smaraṇam janayed iti ko doṣaḥ/ vartamānamātraviṣayāṇyapīndriyāṇi sahakārisāmarthyāt kālāntarasambandhitām api gocarayanti/* "La mémoire doit naître du *manas*. Mais c'est le *saṃskāra* qui institue le contact entre le *manas* et ses objets.... Ainsi, quelle faute y a-t-il à dire que le *manas*, avec l'auxiliaire des *saṃskāra*, rend présent un état psychique antérieur qui n'est plus, même si on ne l'expérimente plus, pour faire naître l'acte de mémoire. Les organes des sens eux-mêmes, bien que n'ayant que des objets présents, par la puissance de cette cause auxiliaire nous donnent leurs objets comme reliés à un autre temps (dans le cas du jugement de reconnaissance)".

[2] B.A.U. Bh., III. 5. 9 (p. 19b) *...manaśca dvividham mataṃ/ cetanaṃ ca jaḍaṃ ceti cakṣurādyaṃ tathaiva ca/ cetanaṃ tvindriyaṃ hyātmasvarūpānnāparaṃ smṛtaṃ/ muktānāṃ cetanaṃ tveva baddhānām ubhayaṃ tathā/* "...et le *manas* est conçu comme de deux sortes, spirituel et matériel: l'organe qui est spirituel est tel parce qu'il est de l'essence propre de l'*ātman* mais non l'autre; les délivrés possèdent le seul *manas* spirituel, ceux qui sont asservis possèdent les deux". Ce passage est une citation du B.T., par. 4.

même, deux sortes d'*indriya* : les organes spirituels appartiennent, comme le *manas* essentiel, à la nature de l'*ātman*. Tant que dure le *saṃsāra*, ce que nous appelons organe interne est une réalité composée, mêlée de spirituel et de non-spirituel. Ce mélange dure jusqu'au salut : alors le "*manas* matériel" se détache du sujet libéré, et celui-ci garde le "*manas* spirituel" intégré à son essence[1]" La logique même de leur pensée amène ainsi les mādhva à transporter la dualité esprit-matière au cœur de la réalité qui devait servir à les unir, au *manas*, instrument de notre asservissement, lien de l'âme et du corps. Ceci peut apparaître un aveu d'impuissance, réponse maladroite à un problème posé en termes insolubles. Une telle réponse a en tout cas l'intérêt de préciser le point même de la difficulté, en déterminant les limites exactes. Elle appelle en outre de nouveaux développements qui éclairent la vision mādhva de la relation entre l'âme et le corps dans le *saṃsāra*, par sa conception de l'état de libération.

La doctrine en effet, surprend les adversaires. Quoi donc, demandent-ils, le *manas* dit "essentiel" sera-t-il éternel comme le *sākṣin*, et demeurera-t-il dans le salut ? Faut-il aussi admettre que les diverses *avasthā*, sommeil profond, rêve et veille, continueront à se produire dans l'état de libération, et que nous y subirons les alternances de conscience et d'inconscience qui sont caractéristiques de notre asservissement ?[2] Non, répond Jayatīrtha, ces états sont effectivement liés à notre condition présente, ils ne se produiront plus dans le salut, car alors l'essence du *manas* sera pleinement manifestée. Jusque là le *manas* est à la fois aide et obstacle au *jīva*. Dans le salut donc, le "*manas* essentiel" est un instru-

---

[1] N.S., III. 2. 6 (p. 1b) (Comm. du texte de l'A.V. cité plus haut ch. 4, n. 2 p. 106: "Le *manas* est fait des trois *guṇa* jusqu'au salut") *ātmasvarūpamanaso muktau sattve'pi jaḍamano'bhipretyāyam avadhir uktaḥ*/ "Bien qu'il existe dans le salut un *manas* qui appartient à la forme propre de l'*ātman*, c'est en pensant au *manas* matériel qu'il pose cette limite". Cf. aussi plus haut ch. 4, n. 1 p. 109 "le *manas* est mêlé de *cit* et *d'acit*".

[2] N.S., III. 2. 104 (p. 102b) *yadi manasā sarvāvasthāprāptis tadā mokṣe'pi tasya bhāvād evāvasthāḥ syur ityata uktaṃ yāvat samsṛtis tāvad eva jīvasyopakārāpakārau karotīti*/ *kārtsnyenānabhivyaktasvarūpatvāt*/ "L'on dira: puisque le *manas* saisit toutes les *avasthā*, ces mêmes *avasthā* doivent aussi exister dans le salut du fait que le *manas* s'y trouve. C'est pourquoi il dit 'tant que dure la transmigration', dans la mesure où le *manas* constitue alors à la fois une aide et un obstacle au *jīva*, parce que son essence propre n'est pas entièrement manifestée".

Il faut remarquer cependant que les *mukta* connaissent, pendant le *pralaya*, un état analogue au sommeil, mais non privé de conscience. Cf. IIIe part. ch. 5.

ment docile du sujet : il lui donne la disposition parfaite et immédiate de ses organes spirituels, il lui donne également la pleine disposition de toutes les images, passées, présentes ou futures, vers lesquelles se tourne son attention. Le sujet-témoin, même dans l'état de transmigration, possède la connaissance de l'infinité du temps : libéré des conditions matérielles il peut connaître à son gré le passé ou l'avenir.[1] Il garde donc aussi le souvenir du *saṃsāra* : le vrai n'est jamais annulé, et les connaissances véritables que nous avons eues en ce monde ne sont pas abolies dans la condition de délivrance. Une objection se présente pourtant, si l'on se réfère au mécanisme de la mémoire : il a été dit en effet que l'acte d'évocation est possible grâce aux *saṃskāra*, or les *saṃskāra* n'existent plus dans le salut. Le cas des libérés, *mukta*, doit, dit Jayatīrtha, se comprendre par analogie avec celui des *yogin*, qui ont connaissance de la totalité de leurs vies antérieures. Eux aussi ont épuisé leurs *saṃskāra* mais le *dharma*, le mérite "né de leur yoga", joue alors le rôle des *saṃskāra*.[2] Jayatīrtha n'explique pas davantage ce qui paraît être une notion admise : peut-être faut-il comprendre que le mérite individuellement acquis est conçu comme une qualité consonante à la puissance de l'ordre cosmique, nous mettant à même de saisir l'enchaînement moral des événements de toutes nos vies.

La condition de délivrance ne comporte pas seulement la possession d'un *manas* essentiel mais aussi celle de sens spirituels. Le *sākṣin* avait été dit *sva-*

---

[1] A.V., I. 4. 99 [6] (p. 16b) *atītānāgatau kālāvapi nāsākṣigocarau|* "Les temps passé et futur ne sont pas sans être objets du *sākṣin*", c'est-à-dire, commente Jayatīrtha "objets d'un autre que du *sākṣin*".

[2] A.V., II. 1. 59 [2] (p. 19b) *mānasaṃ taddhi vijñānaṃ tacca sākṣipramāṇakam| atītānāgataṃ yadvad yogibhir dṛśyate'ñjasā|* "Cette fonction (de mémoire) est en effet du domaine du *manas* et son autorité est garantie par le *sākṣin*; de même que le passé et l'avenir sont directement connus par les *yogin*".

N.S. *ibid.* (p. 151a) *nanvindriyāṇāṃ prāpyakāritvaniyamād atītena ca manasaḥ prāpter ayogāt kathaṃ smṛter mānasapratyakṣajatvam iti|* "Mais selon la règle que les sens perçoivent en allant toucher leurs objets, et comme il n'est pas possible que le *manas* aille toucher le sien puisqu'il est passé, comment dire que la mémoire naisse de la perception du *manas* ?" La réponse est : *evaṃ ca yathā yoginām indriyeṇaivātītānāgatārthasākṣātkāras tathātītam api manasā smaryata iti ko doṣaḥ|* "même ainsi quelle faute y a-t-il à dire que, de même que le passé et le futur sont rendus immédiatement présents aux organes des sens des *yogin*, le passé est rappelé par la perception du *manas* ?"

Dans la P.P., I. 26 Jayatīrtha explique que les *saṃskāra* jouent le rôle d'intermédiaire pour produire le contact entre le *manas* et ses objets passés, comme le fait, pour les *yogin*, le "*dharma* né du *yoga*".

rūpa-indriya, organe essentiel, mais il apparaît maintenant comme spécifié en différents organes, capables de nous faire faire saisir les qualités diverses du monde spirituel.[1] Śrīnivāsa-tīrtha, commentant la définition du *sākṣin* comme *svarūpa-indriya* précise en effet que cette énergie essentielle est de six sortes, comprenant outre le sujet lui-même, ses cinq *indriya* :[2] il ajoute que ces organes spirituels se trouvent, en l'état de transmigration mêlés aux organes subtils du *liṅga-śarīra* et aux organes du corps physique "comme l'eau est mêlée au lait." Il avait été dit que les organes physiques sont animés par les organes du corps subtil : il faut concevoir maintenant que ces derniers possèdent comme un archétype spirituel, la structure même, capable de spécification, du sujet-témoin. Celui-ci possède, intégré à son essence, un véritable corps, fait de pensée, forme qui lui appartient en propre, et le rend éternellement différent des autres êtres spirituels. Vādirāja, dans la *Yukti-mallikā*, précise que cette forme est la cause de la forme de notre corps physique : l'on ne peut expliquer cette dernière par la forme du *liṅga-śarīra* car celui-ci est matériel, il faut donc remonter jusqu'à la forme spirituelle pour expliquer les diverses apparences physiques des êtres.[3] Madhva affirme, contre les advaitin, que l'individualité physique qui nous distingue les uns des autres n'est pas due au seul *karman*, au seul héritage psychique qui lierait à des corps subtils différents une substance spirituelle indifférenciée : ce serait expliquer la différence des conditions par celle des actes, puis celle des actes par celle des condi-

---

[1] V.T.V., par. 81 *akṣāṇi ca svarūpāṇi nityajñānātmakāni ca/ viṣṇoḥ śriyas tathaivoktānyanyeṣāṃ dvividhāni tu/ svarūpāṇi ca bhinnāni bhinnāni trividhāni ca/ daivāsurāṇi madhyānītyetat pratyakṣam īritam/* "Les organes essentiels sont faits de connaissance éternelle : tels sont dits ceux de Viṣṇu et de Śrī; pour les autres ils sont de deux sortes, organes appartenant à leur essence et organes différents de celle-ci; les seconds sont dits de trois sortes à leur tour, ceux des dieux, ceux des démons et ceux des êtres intermédiaires, tel est ce qu'on nomme perception". Ce texte est une citation du B.T., par. 3.

[2] comm. de P.P., I. 24 *svarūpendriyam api ghrāṇādibhedena ṣaḍvidhaṃ salliṅgadehasthasūkṣmaṣaḍindriyaiḥ sthūlaśarīrasthasthūlendriyaiśca miśraṃ tiṣṭhati kṣīranīrvat/* "L'organe essentiel, étant lui-même de six sortes selon la division en odorat etc., se trouve mêlé aux six organes subtils qui appartiennent au corps principiel et aux organes grossiers qui appartiennent au corps physique, comme l'eau se mêle au lait".

[3] Y.M., 203-6 (p. 31b) *ataḥ svarūparūpasyābhāve rūpaparamparā/ nirnimittā bhavet tasmāt sākārā jīvarāśayaḥ/ kañcuke'sti tanucchāyā na tvakañcukavāsasi/ tataḥ svābhāvikābhāve na syur aupadhikā api/ syāddhi sphaṭikalauhityaṃ svato lohitasannidhau/ svena rūpeṇa niṣpattiṃ muktim āha tataḥ śrutiḥ/* "ainsi, s'il n'y avait pas de forme essentielle, il n'y aurait pas de cause à la série des

tions.[1] Il faut remonter jusqu'à une "différence essentielle", qui explique à la fois l'une et l'autre, une différence de nature, voulue de toute éternité par le Seigneur lui-même.

Toute la vision du monde spirituel de Madhva est dominée par la notion de *yogyatā*, capacité propre à chaque *jīva*, capacité qui sera entièrement comblée à la mesure de chacune des âmes lorsque celle-ci atteindra la délivrance.[2] Il semble possible de lier cette conception à celle de corps spirituel. Où faire résider en effet la diversité essentielle des esprits sinon dans la structure intégrée à l'essence de chacun d'eux ? Elle ne peut en effet être attribuée au *sākṣin* en tant que sujet connaissant, car la pure lumière de pensée doit être identique chez tous, faute de quoi il n'y aurait pas de vérité objective. La diversité des êtres doit donc être fondée, non dans leur pouvoir de connaissance, mais dans la "capacité" de cette connaissance, et il paraît normal de rapporter cette capacité propre à l'instrument qui spécifie immédiatement le pouvoir du *sākṣin*, au "*manas* essentiel".[3] Par analogie avec le rôle joué par les *indriya* du corps physique, cet *indriya* spirituel aurait

---

formes, et c'est pourquoi la multitude des *jīva* est celle d'êtres pourvus de forme spécifique : la forme du corps existe dans la tunique et non dans une étoffe non taillée, de même s'il n'y avait une nature essentielle, il n'y aurait pas non plus de formes adventices. La couleur rouge du cristal existe lorsqu'il est mis en contact avec une réalité qui est rouge en elle-même. C'est pourquoi la Śruti donne le salut comme accomplissement en sa forme propre". Ce passage est signalé par K. Narain, *Outline Madhva Phil.* p. 141.

[1] V.T.V., par. 424-5 *na cānādikarmabhedād bhedaḥ/ aupadhikabhedasiddhau karmabhedasiddhiḥ tatsiddhau ca tatsiddhir ityanyonyāśryatvāt/* "et la différence (entre les *jīva*) n'est pas expliquée par la différence de leurs *karman* qui sont sans commencement, parce que c'est le défaut de support mutuel : vous expliquez la différence de *karman* par la différence des conditions et celle-ci sert à expliquer la différence des *karman*". Un texte analogue se trouve dans U.Kh., (p. 1b.) Jayatīrtha le commente et conclut: *karmāṇyupādhayaśca vibhinnā eva dṛśyante iti cet/ satyam/ tadbhedasya svābhāvikātmabhedenaivopapatteḥ/* "Mais l'on constate bien que les *karman* comme les *upādhi* (conditions) sont différents. C'est vrai, mais parce que leur différence est possible par une différence de nature propre entre les âmes".

[2] Cf. IIIe part. ch. 5.

[3] C'est l'idée qui paraît impliquée dans un texte du B.T. (par. 109) qui attribue aux *mukta* des désirs, du fait de leur *manas* (*citta*) essentiel, *svarūpabhūtacitta*. Ce texte est cité par le M.S.S.S. p. 40 a, à l'appui de la thèse de la diversité essentielle des *jīva* : *svarūpabhūtacittena kāmādyāḥ syuḥ sukhātmakāḥ/ duḥkhātmakāḥ prākṛtā vā muktānāṃ na kathaṃ cana/* "du fait de leur *citta*, appar-

pour fonction de présenter au sujet la détermination d'un certain angle de vision, de le situer dans un rapport défini aux autres êtres spirituels, et de le mettre également dans une certaine relation permanente avec la réalité divine. Chaque *jīva* en effet occupe une place définie dans la hiérarchie des êtres spirituels et cette hiérarchie est déterminée par le fait que chacun "reflète" à sa manière l'un des attributs divins.

Il n'est pas besoin de souligner l'originalité des conceptions qui apparaissent ainsi liées à la notion de "*manas* essentiel". Confronté au difficile problème du rapport de l'âme et du corps, rendu plus difficile encore par les exigences d'une pensée radicalement dualiste, Madhva s'est avancé très loin dans la voie du personnalisme. Toutes ses conclusions tendent à montrer que la raison de notre diversité essentielle doit être cherchée du côté de l'esprit et non de la matière. De plus toutes nos "énergies", tous les pouvoirs et les niveaux de notre être, se trouvent hiérarchisés par le sommet, du fait des capacités inscrites dans le sujet pensant. Ultimement la raison profonde de notre adaptation monde matériel, de notre aptitude à le saisir dans sa vérité, repose sur une sorte de préadaptation de notre être physique à la structure de notre être essentiel. C'est la volonté divine qui nous rend capable de vérité, et notre condition d'asservissement ne supprime pas les capacités innées de l'être spirituel. Celui-ci assume un corps qui limite son champ de connaissance mais ne le fausse pas, du moins normalement. Nous sommes faits pour le vrai en ce monde comme en l'autre.

---

tenant à leur essence, les *mukta* ont des désirs etc., en forme de bonheur, ceux qui seraient en forme de malheur ou qui seraient matériels ne leur appartiennent en aucun cas". De même, un autre passage du B.T. qui conteste la doctrine advaita selon laquelle la différence des *jīva* serait due aux *upādhi*, aux conditions de leur lien avec tel corps, et plus précisément avec l'*antaḥ-karaṇa*, organe interne, leur oppose l'*upādhi* qui est essentiel et éternel et explique la diversité des *jīva*. Puisque les advaitin appellent le *manas* un *upādhi*, il y a des chances que l'*upādhi* essentiel soit le *manas* essentiel. B.T., par. 73 : *upādheścaiva nityatvān naiva jīvo'pi naśyati| svarūpatvād upādheśca na bhinnopādhikalpanam| na cābhinnatvam īśena cinmātratvaṃ ca vidyate|* "et parce que cet *upādhi* est éternel le *jīva* n'est pas détruit, et parce que cet *upādhi* possède une nature propre, il n'y a pas à supposer un *upādhi* différent de celui-ci, et l'on ne conçoit pas (le *jīva*) comme 'rien que pensée' et non-différent du Seigneur".

DEUXIEME PARTIE

LE MONDE

LA REALITE DE L'ESPACE

"Ce ne sont pas seulement les réalités internes telles que le plaisir, etc., qui sont objet du *sākṣin*, mais également des réalités externes telles que l'étendue etc.," écrit Jayatīrtha, en commentant le bref passage de l'*Anuvyākhyāna* par lequel Madhva déclare que "la réalité de l'étendue etc., est établie par la perception du témoin", *sākṣi-pratyakṣa*.[1] La portée de cette affirmation est grande car elle brise les limites de la subjectivité en laquelle la conscience semblait être enfermée. S'il est acquis en effet, que le spectateur que nous sommes, connaît en toute évidence d'une part sa propre existence et de l'autre les modifications du *manas*, la sphère de sa certitude semble devoir s'arrêter à ce second niveau. Prouver directement l'existence du monde extérieur paraît impossible puisque le *manas* nous présente parfois des représentations illusoires avec tous les caractères du réel. Ceci revient à dire que les *vṛtti* du *manas* ne possèdent pas le *svataḥ prāmāṇya* "l'autorité intrinsèque," prérogative réservée au seul *sākṣin*; elles nous permettent de connaître avec certitude leur propre existence, mais non celle de l'objet qu'elles nous présentent. "Ce n'est pas par la seule vue de la connaissance que l'autorité de celle-ci est connue"[2] dit très nettement Madhva, entendant ici par "connaissance", *jñāna*, non la connaissance essentielle au *sākṣin*, mais la représentation inerte, *jaḍa*, dont il dit ailleurs qu'elle n'est pas *svaprakāśa*, lumineuse par elle-même.

Il faut pourtant noter que, si ces représentations d'un monde extérieur à nous ne sont pas capables de nous assurer de la réalité de leur objet, elles nous l'indiquent cependant avec une insistance remarquable. Nous faisons immédiament la différence entre les états purement internes que sont les sentiments de plaisir ou de douleur, et les représentations qui nous signifient des objets différents

---

[1] A.V., I. 4. 97 [6] (p. 16b) *satyatvaṃ gaganādeśca sākṣipratyakṣasādhitam*/ N.S., *ibid.* : *na kevalam āntarasya sukhādeḥ kiṃ tu bāhyasya gaganādeśceti... tatrāpi kālagaganadigādayaḥ sākṣāt sākṣisiddhasatyatvāḥ*/ "et il dit que ce ne sont pas seulement les réalités internes comme le plaisir etc., mais aussi les réalités externes comme l'espace etc., ...il faut aussi comprendre ici le temps, l'espace et ses directions comme ayant le fait de leur existence établi immédiatement par le *sākṣin*".

[2] A.V., III. 4. 158 [5-6] (p. 60a) *na jñānadṛṣṭimātreṇa prāmāṇyaṃ tasya dṛśyate*/ N.S., *ibid.*, (p. 52b) *vṛttijñānānāṃ svaprakāśatvam eva tāvad asat*/ "pour autant qu'il n'est pas vrai que la connaissance par modification (de l'organe interne) possède en aucun cas la luminosité à soi".

de nous. A vrai dire nous ne voyons pas la représentation, mais l'objet à travers celle-ci. Aucune hésitation normalement ne se marque, qui correspondrait à deux étapes de la pensée, celle dans laquelle nous connaîtrions la seule *vṛtti*, et celle par laquelle nous conclurions de l'impression mentale à l'existence de son objet. Aux bouddhistes sautrāntika,[1] qui pensent que nous sommes contraints d'inférer l'existence du monde extérieur à partir du monde clos de nos représentations, Jayatīrtha oppose l'expérience qui manifeste toute la gratuité d'une telle hypothèse. Nous ne doutons pas que l'impression de "bleu" ne soit différente de l'impression de plaisir, l'une est rapportée à un objet, l'autre se réfère à mon état interne. Il ne nous vient pas à l'idée dire "je suis bleu" comme "je suis heureux", mais dès le premier instant nous pensons que nous voyons un objet bleu, et le geste le plus spontané le désigne comme extérieur à nous,[2] sans qu'aucun raisonnement n'ait eu à intervenir. Selon la conception que se font de la connaissance les mādhva, l'ajustement normal des divers organes à l'organe interne et au *sākṣin* produit, en effet, le contact immédiat du sujet avec son objet, contact qui est source de l'impression de certitude. Que cette impression soit le plus souvent juste et que nous ayons toute raison de nous y fier pratiquement, n'empêche pas néanmoins que l'ajustement soit parfois aberrant : rien n'interdit donc de mettre en question, en chaque cas particulier, une impression qui ne peut nous donner garantie de sa vérité.

C'est pourquoi il est vain d'essayer de prouver, comme un à un, les objets à

---

[1] A.V., II. 2. 206 ss. [7] (p. 29b) *viśvaṃ pratyakṣagaṃ tyaktvā tayor yo'numitaṃ vadet/ māyāvādivad evāsāvupekṣyo bhūtim icchatā/ sarvapramāṇasiddhaṃ yad buddher bhedena sarvadā/ kathaṃ nu tasya buddhitvaṃ viśvam anyacca kiṃpramam/* "Celui des deux qui renonce au fait que l'univers soit objet de perception, pour le déclarer connu par inférence, peut bien être autant méprisé que le māyāvādin, par qui s'attache à l'expérience. Cet univers que tous les *pramāṇa*, constamment, donnent comme différent de la pensée, comment le dire connu comme mode de pensée, et s'il existe un monde différent (de la connaissance) de quelle certitude sera-t-il l'objet?" Jayatīrtha explique qu'il s'agit ici du *sautrāntika*, distingué du *vaibhāṣika*. Il commente ainsi la dernière phrase que sa concision rend assez obscure : *anyajjñānād iti śeṣaḥ/ kā pramā yasya kiṃpramam/ anumeyo bāhyākāra iti cenna/* "complétez : autre que la connaissance; *kiṃpramam* signifie: ce dont on a 'quelle certitude;' si l'on veut le déduire par raisonnement, nous le refusons".

[2] N.S. *ibid.*, (p. 74b) *evam āpto'pi kim aparokṣatayā paśyasīti pṛṣṭo'ṅguliṃ prasāryedam iti bāhyam eva bravīti../* "même un de vos maîtres, si on lui demande : que vois-tu immédiatement, répond en tendant le doigt 'ceci,' le désignant comme extérieur".

partir des représentations. Par une démarche tout à fait originale et hardie la pensée de Madhva abandonne un champ de controverses sans issues pour viser un aspect beaucoup plus fondamental du problème. Elle s'attache à l'examen du jugement d'extériorité qui accompagne notre affirmation de l'existence du monde qui nous entoure. Ce jugement est-il fondé, c'est-à-dire atteint-il une réalité extérieure à nous, cette réalité de l'espace dans lequel nous situons spontanément les objets ? Si le cadre de notre expérience est réel, la légitimité de l'ensemble des jugements qui composent cette expérience sera bien près d'être assurée ; et l'erreur apparaîtra alors pour ce qu'elle est, c'est-à-dire un accident, impuissante à invalider un témoignage si constant.

Il n'y a pas d'autre moyen de fonder une certitude que de se tourner vers la source de toute certitude, le *sākṣin*, et paradoxalement de chercher au centre de nous-même la vérité de l'espace. C'est ce que fait Madhva, en affirmant que l'espace est connu par le *sākṣin*,[1] c'est-à-dire connu directement, en son essence même, par l'organe déclaré "essentiel" *svarūpa-indriya*. Comme tout organe, l'organe "pur" a ses objets spécifiques que les mādhva appellent objets "purs". Ils donnent de ces derniers des listes plus ou moins développées, mais qui toutes comportent les mêmes éléments : les objets propres du *sākṣin* sont d'une part l'*ātman*, le *manas* et ses *vṛtti*, de l'autre le groupe de l'espace, *ākāśa*, des directions, *dik*, et du temps *kāla*[2]. L'*Anuvyākhyāna* considère d'abord l'espace et ses directions, pour s'attacher ensuite à la nature du temps : la réalité de l'espace

---

[1] A.V., II. 2. 209 [7] (p. 29b) *so'ahaṃ tad idam evāhaṃ sukhī sad gaganaṃ diśaḥ|satyā ityādyanubhavāḥ sadā tatpratipakṣagāḥ|* "les expériences : c'est moi, c'est ceci, je suis heureux, l'espace existe, les directions sont réelles, s'opposent constamment à leurs postulats". (II s'agit toujours de la réfutation des bouddhistes).

[2] N. S., I. 4. 102 (p. 128a) *ākāśakāladigātmamanāṃsi sukhādayaśca sākṣāt sākṣisiddhāḥ|*"l'espace, le temps, les directions, le sujet, le *manas*, ainsi que le plaisir et autres sentiments, sont établis directement par le *sākṣin*".

V.A., par 426 *ata ākāśakāladigātmamanāṃsi sukhaduḥkecchādayaśca sākṣāt sākṣigocarāḥ|* "ainsi l'espace, le temps, les directions, le sujet, le *manas* ainsi que le plaisir, la douleur, le désir, etc., sont directement dans le champ du *sākṣin*".

P.P., I. par 24 *tatra svarūpendriyaṃ sākṣītyucyate|tasya viṣayā ātmasvarūpaṃ taddharmā avidyā manas tadvṛttayo bāhyendriyajñānasukhādyāḥ kālo'vyākṛtākāśaścetyādyāḥ|* "Ce qui est ici nommé organe essentiel, c'est le *sākṣin*. Ses objets sont l'essence propre du sujet, ses attributs, l'ignorance, le *manas* et ses *vṛtti*, les connaissances, plaisirs etc., provenant des organes externes, le temps et l'espace non-effectué etc.,".

fournit son cadre à un univers de pluralité, auquel la réalité du temps assurera la subsistance et la cohérence.

Par le terme d'espace, *ākāśa*, sont désignées selon les mādhva deux réalités différentes. L'une est appelée *avyākṛta-ākāśa*, l'autre, qui est nommée *vyākṛta-ākāśa*, est identique à l'"espace-élément", un des cinq produits de la matière primordiale, la *prakṛti*. Les termes d'*avyākṛta* et de *vyākṛta* inclineraient à établir une continuité entre les deux "espaces", dont le premier serait la forme "non-manifestée" ou "non-développée" de l'autre. En réalité les mādhva déclarent nettement qu'il y a deux *ākāśa*, sur la foi des textes dont les uns parlent d'un *ākāśa* sans forme ni couleur, éternel et infini, et les autres de l'élément *ākāśa*, coloré et divisé, lequel à une origine. Le premier est l'espace en qui tout existe, et qui est lui-même "non-produit", "non-effectué", *avyākṛta*[1] alors que le second est un effet résultant d'une transformation de la matière. L'opposition n'est donc pas du non-manifesté au manifesté mais du non-effectué à l'effectué : l'*avyākṛta-ākāśa* existe immuablement et éternellement ; le *bhūta-ākāśa* est produit à chaque période cosmique.[2] Entre eux existe un hiatus absolu, une dualité, *dvaita*, car il ne s'agit pas, sous la similitude de mots, de la même réalité. L'élément espace, au même titre que les quatre autres éléments, le vent, le feu, l'eau, la terre, entre dans la composition des corps de l'univers en proportions variables. Il peut être ici et non là, ainsi que l'enseignent les textes, qui disent qu'à la mort les cinq éléments quittent le corps ; il est dans l'étendue, et y occupe une place, il n'est pas l'étendue, dont il serait absurde de dire qu'elle puisse ainsi changer de lieu[3].

---

[1] P.S., p. 33a *sṛṣṭipralayayor vikāraśūnyā dig avyākṛtākāśam/* "l'extension dépourvue de modification au temps de la création et de la dissolution (du monde) constitue l'*avyākṛtākāśa*".

[2] A.V., II. 3.14 ss. [1] (p.34a) *bhūtam apyasitaṃ divyadṛṣṭigocaram eva tu/ utpadyate vyākṛtaṃ hi gaganaṃ sākṣigocaram/pradeśa iti vijñeyaṃ nityaṃ notpadyate hi tat/* "L'élément qui est bleu, objet de la vision divine, est produit car il est *vyākṛta* ; l'espace, objet du *sākṣin*, que l'on connaît comme extension, est éternel car il n'est pas produit".

[3] M.S.S.S., p. 35a *kiñca mṛtikāle jahaty enaṃ prāṇā bhūtāni pañca ca/bhāgato bhāgatas tvenam anugacchanti sarvaśaḥ/ityādismṛtibhir bhūtākāśo gatyādiyogyabhāgavān/na hi pradeśaviśeṣa etad deśaṃ vihāya pradeśāntaraṃ gacchati/kiñca tatra deśo nāstītyetad idānīṃ kālo nāstītivad viruddham/tasmād ākāśadvitvaṃ prāmāṇikam/* "Bien plus, les *smṛti* qui disent : 'à la mort les souffles l'abandonnent ainsi que les cinq éléments...progressivement tous le suivent' parlent du *bhūta-ākāśa*, fait de parties aptes à cette sortie. Il ne se peut en effet que

Mais le *bhūta-ākāśa* n'est pas connu de nos sens, sa subtilité ne permet pas de le saisir à l'état isolé[1] bien qu'il apparaisse dans les corps où il a forme et couleur. S'il est *vyākṛta* au sens de "manifesté" c'est, dit Madhva, pour la *divyadṛṣṭi* la vue divine:[2] sans doute faut-il entendre ici, à la fois, pour le Suprême Seigneur et pour les divinités qui président aux éléments de l'univers.[3] L'*ākāśa* qui est connu de nous c'est l'espace *avyākṛta*, l'étendue dans laquelle existent les choses. Celle-ci seule est nommée objet du *sākṣin*, par le texte de l'*Anuvyākhyāna* déclarant que "l'étendue est objet de la perception du témoin".

Montrer que l'*avyākṛta-ākāśa* ne peut être connu que par le *sākṣin*, requiert d'abord la réfutation des doctrines selon lesquelles cette notion peut nous être donnée par les sens. Jayatīrtha s'y emploie longuement : à un jaina qui tient que nous voyons l'espace, en voyant le mouvement des objets dans l'espace, et que la phrase "l'oiseau vole ici" affirme une telle perception, il répond que le contact de l'oiseau avec l'espace n'est pas perceptible par la vue puisque l'un des termes, l'espace, ne l'est pas.[4] Cependant la perception du mouvement suppose, en effet, la connaissance de l'espace, sans laquelle elle serait impossible, et il faut donc que

---

l'*ākāśa* caractérisé comme extension abandonne tel lieu pour aller en un autre; mais il serait contradictoire de dire 'ici il n'y a pas de lieu' comme de dire 'maintenant il n'y a pas de temps'. C'est pourquoi la dualité des *ākāśa* est fondée (sur les textes)".

[1] Le monde à l'état grossier est une composition des éléments primodiaux. Cf. plus haut, Ie part. ch.5.

[2] N.S., II. 3. 14 (p. 5b) *kuto bhūtākāśasyotpattimattvam ityata uktam asitam iti|rūpitvād ityarthaḥ|...tathā sati cākṣuṣatvaprasaṅga ityata uktaṃ divyeti|* "Comment l'espace-élément est-il pourvu de production, demande-t-on ? C'est pourquoi il dit qu'il est bleu, c'est-à-dire possédant une couleur...En ce cas il est connaissable par la vue, dira-t-on ; c'est pourquoi il dit : par la vue divine".

[3] A.V., II., 3. 13 [1] (p.34a) *ata ākāśaśabdoktas taddevo'tra vināyakaḥ|* "ainsi celui qui est désigné ici par le mot *ākāśa* c'est son dieu Vināyaka". Jayatīrtha précise que Vināyaka est le dieu "régent de l'espace-élément" : *taddevo bhūtākāśābhimānīti|* (p. 5b)

Le terme *divyā-dṛṣṭi* s'applique aussi souvent aux pouvoirs des *yogin*.

[4] N.S., I. 4. 97 (p. 104a) *kecid iha vihaṅgamaḥ patatīti cakṣurvyāpārāntaraṃ pratibhāsanād ākāśādīnāṃ cākṣuṣatām āsthiṣata|tad anupapannam|rūparahitadravyatvena cākṣuṣatāsāmagrīvaikalyāt|* "Certains posent que l'*ākāśa* etc., est du domaine de la vue parce qu'il nous apparaît dans le champ de l'activité visuelle, lorsque l'on dit : l'oiseau vole ici. Ceci est impossible ; du fait que l'espace est une substance dépourvue de couleur etc., il manque des conditions appartenant au domaine de la vue".

cette connaissance ait été donnée d'autre manière. Les vaiśeṣika pensent en général que l'espace n'est pas perceptible à la vue et doit être connu par "inférence" : un d'eux cependant s'efforce de montrer que la notion d'espace peut être conçue à partir du "champ éclairé", *ālokamaṇḍala*, ce cercle lumineux que révèle notre regard. Mais, leur objecte Jayatīrtha, lorsqu'il vous arrive d'employer l'expression "ici, dans le champ éclairé", dites-vous que la notion d'espace a pour substrat le champ visuel tout entier, ou la seule portion d'étendue que vous désignez par le mot "ici"? Est-il raisonnable de dire que la partie puisse être, aussi bien que le tout, support d'une même notion? Le problème se posera de façon plus paradoxale encore au niveau du point : si l'espace est vu dans la partie comme dans le tout, on doit admettre qu'il est connu dans le point aussi bien que dans la portion d'étendue[1]. Mais le point n'est pas l'ultime réalité pour les *vaiśeṣika*, pour qui le minimum perceptible est la combinaison de trois atomes. Dira-t-on finalement que nous voyons l'espace en ses parties atomiques, que nous ne voyons pas, et dont les vaiśesika posent qu'elles sont connues par la seule inférence ? Puisque l'on parle d'inférence, dit Jayatīrtha, autant faire l'économie de cette théorie, et examiner la thèse classique de la même école, selon laquelle l'inférence servirait à prouver l'existence de l'*ākāśa* à partir du son qui en est la qualité. L'*ākāśa* serait conçu comme une substance, non-perceptible en elle-même, mais pouvant être inférée comme support du son, et intermédiaire nécessaire entre la source du son et l'oreille. Les mādhva contestent la nécessité d'une telle inférence, puisqu'ils admettent que tous les organes physiques sont *prāpyakārin*, capables d'atteindre leurs objets en allant à eux.[2] Le fonctionnement de l'ouïe

---

[1] *ibid.*,: *apara āha|ālokamaṇḍalam āśrityāyaṃ pratyaya iti|tad asat|ihāloka ityapi pratyayadarśanāt|so'pi tadavayavān āśrityeti cenna|laukikānām avayavāśrayatayāvayavibuddher abhāvāt|na hi te hastādiṣu śarīram iti vyavaharanti|kiṃ tu tadātmakatayaiva|kiñcaivam api nehāloka itīhālokatryaṇukam iti ca pratyayo duḥsampādaḥ|* "Un autre dit : cette représentation prend pour appui le cercle lumineux. Ceci n'est pas, parce que l'on constate que nous avons la représentation : 'ici, dans le champ éclairé'. En ce cas, dira-t-on, nous avons aussi cette représentation, prenant pour appui les parties de celui-ci. Non : personne n'a connaissance du tout en prenant pour appui ses parties, car on n'emploie pas le mot de corps à propos des mains etc., mais on dit que le corps est composé de ces (différentes) parties. De plus il est difficile d'expliquer de même que l'on ait la représentation de l'espace quand on dit : 'pas en cet endroit du champ éclairé, ou 'en cet endroit se trouve un point du champ lumineux' ".

[2] Les vaiśeṣika pensent bien eux aussi que la perception du son se fait par contact, mais ils tiennent que ce contact a lieu dans l'oreille, et que l'*ākāśa* est l'intermédiaire qui réunit la source du son et l'oreille.

est analogue à celui de la vue, un rayonnement subtil sort de l'oreille pour entrer en contact avec la source du son. Jayatīrtha en donne pour preuve la perception des directions: si l'ouïe percevait son objet là où il se trouve, est-il objecté, il n'y aurait jamais doute au sujet de la direction du son; s'il n'y avait pas perception par contact, répond Jayatīrtha, il n'y aurait jamais certitude au sujet de cette direction, et "la certitude est un argument plus fort que le doute".[1] Est-ce à dire cependant, que les directions de l'espace seraient perçues par les sens alors que l'espace ne l'est pas? En aucun cas: les directions de l'*ākāśa* sont, elles aussi, connues par le *sākṣin* et la preuve en est que le sourd a la notion de direction comme il a la notion d'espace. Ainsi une connaissance universelle et comme *a priori* de l'espace et de ses directions permet le jugement concret qui localise telle forme dans l'étendue ou détermine la direction de tel son.

Quelles preuves directes, cependant, donner de la connaissance de l'*avyākṛta ākāśa* par le *sākṣin*, et comment montrer la réalité de ce que les sens ne peuvent nous donner ? Ici se présente l'opinion des bouddhistes śūnyavādin qui tiennent que l'*ākāśa* n'est rien que l'absence de choses concrètes, le vide qui sépare leurs intervalles : l'*ākāśa* ne peut être connu par les sens parce qu'il n'existe pas, il n'est pas un objet, il est un *abhāva*, un non-être. A une telle affirmation, Madhva oppose d'abord le fait que les objets eux-mêmes, et le premier de tous notre propre corps, sont étendus : "si l'*ākāśa* n'avait pas de réalité d'où viendrait donc qu'il se trouve dans les hommes, etc..." ? Mais portant son analyse plus profondément sur la notion de non-être, *abhāva*, il y découvre la raison même de l'existence de l'espace. Si vous dites que l'espace est *abhāva*, remarque-t-il, vous devez pouvoir définir son support et sa contre-partie, car il n'est pas de non-être qui ne suppose à la fois un *dharmin* et un *pratiyogin*. Or il est impossible de les trouver dans le cas de l'espace.[2] Jayatīrtha précise que cette impossi-

---

[1] N.S., I. 4. 97 (p. 105a) *cakṣuṣa iva śrotrasya gatyā sannikarṣopapatteḥ|.../ śrotrasya cakṣuṣa iva gatvā grāhitve śabde diksaṃśayo na syād iti cet|agatvā grāhitve diṅniścayo'pi na syāt|saṃśayād api niścayo mahīyān|* "Parce qu'il est possible que ce contact se fasse par une sortie de l'ouïe, comme dans le cas de la vue.... Mais si l'ouïe comme la vue, sortait lorsqu'elle saisit (le son), il n'y aurait jamais de doute sur la direction du son. Si elle le saisissait sans sortir, il n'y aurait jamais de certitude de sa direction ; et la certitude est un argument plus fort que le doute lui-même".

[2] A.V., II. 2. 194 ss. [7] (p. 24a) *yadyākāśasya sattvaṃ na kuta eva narādiṣu| sadharmipratiyogitvam abhāvasya niyāmakam|tau vinā na hyabhāvaśca kvacid dṛṣṭaḥ kadācana| adharmipratiyogitvam ākāśasyāvagamyate|svīkāratyāgato' dṛṣṭa-dṛṣṭayoḥ sarvavastuṣu|guṇān unmatta evāsau vidadhātyadhikaṃ punaḥ|* "Si l'espace n'avait pas de réalité, d'où viendrait donc qu'il se trouve dans les hommes

bilité apparaît aussi bien du point de vue du lieu que de celui du temps. Si nous pensons l'espace comme non-existant, nous trouvons à sa place un support qui est encore de l'espace ; si nous essayons de penser un avant ou un après de l'espace, nous pensons un espace antérieur ou un espace postérieur mais non la négation de l'espace.[1] Cet espace que l'on ne peut nier, se présente donc comme une réalité qui porte en elle-même l'évidence de son existence, étant à elle-même son propre support et n'étant relative à rien d'autre. C'est ce que Madhva exprime en disant que l'espace est *svagata*, contenu en lui-même.[2]

Une telle analyse ne nous donne pas seulement l'existence de l'espace, mais elle nous en révèle encore un caractère confirmant que cet objet relève du seul *sākṣin*. L'espace, en effet, se présente de toutes parts comme infini par la nécessité même de son existence qui ne tolère aucun non-être, ni en lui ni hors de lui ; or l'infini n'est pas connu par les organes physiques. "Seule l'autorité du *sākṣin*, dit Madhva, nous fait connaître que le temps ainsi que l'espace sont infinis". C'est la "perception" du *sākṣin* qui est ici le *pramāṇa* immédiat, car seul le *sākṣin* peut nous donner l'évidence actuelle de l'infini en atteignant d'un simple regard l'essence même de l'espace. Il le voit comme une réalité doublement infinie, à la fois selon la grandeur et selon la petitesse.[3] Non seulement il n'y a

---

etc., ? Tout non-être a nécessairement un support et une contre-partie, sans ces deux il n'y a jamais, nulle part de non-être. Il est reconnu que l'espace n'a ni support ni contre-partie. En acceptant ce qui n'est pas donné, en rejetant ce qui l'est, à propos de tous les cas, ce fou se surpasse encore en qualités".

[1] N.S., II. 3. 11 (p. 3b) *yasya cotpattis tasya prāgabhāvena bhāvyam|na cākāśasya prāgabhāvaḥ sambhavati|anupapannapratītikatvāt|abhāvo hi pratīyamāno'syātreti pratīyate na tu nirāśrayaḥ|na cākāśābhāvasyāśrayapratītir upapadyate| yad eveheti nirdiśyate tasyaivākāśatvāt|* "Pour que quelque chose se produise il faut une non-existence antérieure : et il n'est pas possible que l'espace ait une non-existence antérieure, parce qu'il n'y a pas moyen de la penser. Lorsqu'on pense une non-existence, en effet, on pense la non-existence de telle chose en tel endroit, et non une non-existence sans support. Et on ne peut penser le support de l'absence d'espace : ce qu'on indiquerait en disant 'le voici'serait encore de l'espace".

[2] A.V., II. 2. 174 [6] (p. 28b) *īśo deśaśca kālaśca svagatā eva sarvadā|* "Le Seigneur, l'étendue et le temps sont à jamais contenus chacun en soi seul".

[3] A.V., II. 2. 71 ss. [6] (p. 25a) *kevalaṃ sākṣimānena kālo deśo'pi nāntavān| aparyavasitiścāṇor dṛśyate sākṣiṇā dvayoḥ|yadi no sākṣigamyaṃ tanmahattvaṃ kena gamyate|viśrāntis tāratamyena dṛśyate hyanumānataḥ|yadyāgamād anantaṃ tanmahattvam avagamyate|anantam eva cāṇutvaṃ kuto naivāvasīyate|* "C'est par la seule autorité du *sākṣin* que le temps comme l'espace est infini : pour tous

pas d'avant ni d'après de l'*ākāśa*, mais encore il n'y a pas de vide à l'intérieur de cet *ākāśa*, car la division de l'espace produit toujours de l'espace. Répondant à une objection des advaitin, selon laquelle la doctrine de la différence, *bheda*, définissant la différence comme "la nature propre de la chose", viderait cette dernière de sa réalité et aboutirait à la vacuité universelle, Madhva s'écrie : "ils sont admirables... la division produit la petitesse mais comment produirait-elle le vide ? On n'obtient pas en effet l'existence d'une chose en réunissant des vides".[1] Ainsi la trame du réel est continue et sa continuité est celle de l'*ākāśa* qui se laisse diviser à l'infini sans qu'aucune fissure ne s'introduise en lui. Sur cette base Madhva critique l'atomisme des vaiśeṣika : la notion d'atome est contradictoire et ne peut rien expliquer. Si l'atome n'est pas étendu l'accumulation d'atomes ne donnera jamais des objets perceptibles; si l'atome est étendu il est lui-même divisible.[2] Il résume sa position en déclarant : "de même qu'on ne connaît pas d'arrêt dans l'immensité, de même n'en connaît-on pas dans l'atomicité".[3] Ainsi partout où le témoin porte son regard, il rencontre la double infinité de l'espace qui remplit tout par une continuité infrangible et sans bornes.

---

deux c'est le *sākṣin* qui voit l'absence de limites (à la division) de l'atome. Si le *sākṣin* ne pouvait saisir la grandeur (de l'espace et du temps) par quel moyen celle-ci serait-elle saisie ? Car par le raisonnement l'on s'arrête dans l'ordre des grandeurs. Puisque la Révélation nous dit que leur grandeur est infinie, comment ne nous confirme-t-elle pas aussi que l'atomicité est infinie".

[1] A.V., II. 2. 145 ss. [6] (p. 27b) *bhedasya tu svarūpatve ye vadanti ca śūnyatām|adbhūtās te.../vibhāgenālpataiva syāt kuta eva tu śūnyatā|na śūnyānāṃ hi saṃyogād bhāvo vastuna iṣyate|*

[2] A.V., II. 2. 115 [6] (p.26b) *yadyaṃśago na saṃyogaḥ kāryeṣu prathimā katham|* "S'il n'y avait pas un contact se produisant entre les parties (des atomes) comment trouverait-on de l'étendue dans leurs effets ?"

[3] A.V., II. 2. 74 ss. [6] (p. 25a) *mahattvāṇutvayor naiva viśrāntir upalabhyate|anyad eva hyanantatvaṃ mahattvāṇutvayoḥ samam|bahutvālpatvayor yadvat saṅkhyāyām upalabhyate|ānantyam eva bhāgānāṃ tāvattvaṃ hyavagamyate|*
"De même que l'on ne connaît pas d'arrêt dans la grandeur, de même n'en connaît-on pas dans l'atomicité. Ce n'est pas la même infinité mais elle est semblable dans la grandeur et dans l'atomicité ; de même que dans le nombre est conçue l'infinité de la quantité forte ou faible ; l'on considère qu'il en est de même pour le nombre des parties".

Réalité suprasensible, connue par perception intellectuelle, l'*avyākṛta-ākāśā* n'est cependant pas une "idée" d'espace, qui serait elle-même non-spatiale. Toutes les discussions qui précèdent le montrent. Le terme d'*avyā-kṛta* ne doit pas ici faire illusion : cette qualification de l'espace primordial "non-effectué" pourrait en effet évoquer l'image d'un germe de l'espace qui aurait à se développer et à s'étendre. Il n'est pas exclu, certes, que la notion d'*avyākṛta-ākāśa* comporte un certain dynamisme interne. Madhva reprend en effet à son compte une interprétation étymologique expliquant le terme *ākāśa* en le rapprochant du mot *avakāśa* : l'espace est "ce qui donne leur place" aux êtres, dit-il.[1] Ceci ne signifie pas pourtant que l'*avyākṛta-ākāśa*, existant avant la création du monde, soit non-étendu, mais veut exprimer au contraire qu'il porte en lui la potentialité des lieux divers par lesquels il est apte à recevoir les objets. La preuve en est que les "directions", *dik*, qui sont elles-mêmes des objets du *sākṣin*, et sont déclarées éternelles, sont dites de façon très concrète des parties, *bhāga*, de l'*avyākṛta-ākāśa*.[2] Le *Padārthasaṅgraha* de Padmanābhasūrin, est éclairant sur ce point : l'*avyakṛtākāśa* y est décrit comme "différent du *bhūtākāśa*, unique, éternel, contenu en lui-même (*svagata*) et pourvu de ses membres (*avayava*,) appartenant à son essence (*svābhāvika*) qui sont les directions, Est etc.,".[3] Si les directions sont ainsi conçues comme

[1] A.V., II. 3. 11 ss. [1] (p. 34a) *avakāśamātram ākāśaḥ katham utpadya-te'nyathā/yadyanākāśatā pūrvaṃ kiṃ mūrtanibiḍaṃ jagat/mūrtasampūrṇatā caiva yadyanākāśatā bhavet/mūrtadravyāṇi cākāśe sthitānyeva hi sarvadā/* "Comment l'espace qui a pour unique fonction de 'faire place' pourrait-il autrement être produit ? S'il n'y avait pas de spatialité avant lui, comment existerait un monde sans interstices : il n'y aurait qu'une accumulation de choses concrètes s'il n'y avait pas de spatialité, car les choses concrètes existent toujours dans un espace". Jayatīrtha explique le mot *anyathā*, "autrement" comme allusion à la doctrine mādhva selon laquelle la création de l'espace est simplement une "acquisition de spécifications" (cf. plus loin) : *anyathā parādhīnaviśeṣāptir janmetyanaṅgīkṛ-tyābhūtvābhavanaṃ janmetyaṅgīkāre/*"autrement : c'est-à-dire si l'on considère sa naissance au sens de venue à existence de ce qui n'était pas et non au sens d'acquisition de spécification en dépendance du Suprême (Seigneur)".

[2] N.S., I. 4. 97 (p.106a) *sākṣisiddham eva gaganam/tadbhāgā eva diśo na dra-vyāntaram iti tāsām api sākṣisiddhataiva/* "L'espace est établi par le seul *sākṣin* : puisque les directions qui en sont ses parties ne sont pas une autre substance, elles sont elles aussi établies par le *sākṣin*".

[3] P.S., p.33 a *sṛṣṭipralayayor vikāraśūnyā dig avyākṛtākāśam/bhūtākāśabhin-nam ekaṃ nityaṃ vyāptaṃ svagataṃ ca/prācyādisvābhāvikāvayavopetaṃ ca/*"les directions qui sont dépourvues de modification aux temps de la création et de la

essentielles à l'espace "en soi", il est certain que celui-ci est étendu : il fait place aux choses en son extension, il ne s'étend pas lui-même pour produire leur diversité.

Ce dernier point est d'importance capitale puisque, en prouvant l'existence de l'espace, Madhva cherche à établir qu'il est le cadre réel d'un univers pluraliste. Il ne suffirait pas en effet de montrer que l'espace existe hors de nous, si l'on ne pouvait aussi montrer que ses parties sont réellement extérieures les unes aux autres, permettant aux choses diverses d'être absolument différentes entre elles. La portée de cette thèse apparaît clairement dans l'*Upādhikhaṇḍana*, petit traité où Madhva discute la doctrine advaita des *upādhi*. L'*upādhi* est, selon les advaitin, l'"adjonction" qui peut se surimposer à l'unité et la faire apparaître multiple : mais cette surimposition est créatrice d'une diversité illusoire, dont l'unité, seule réelle, n'est pas atteinte. Une des analogies sur lesquelles les advaitin fondent leur monisme est justement celle de l'espace : de même que l'*ākāśa* unique, n'est pas vraiment divisé par les objets qui l'occupent, de même le Brahman, support du monde, n'est pas affecté par sa pluralité illusoire. Les *upādhi*, les adjonctions, que représentent les divers psychismes individuels, *ahaṅkāra*, font que les sujets se croient différents les uns des autres, de même que les cruches et autres objets semblent limiter des portions de l'espace indivisible. A cette thèse Madhva répond que "l'*upādhi* fait connaître une différence déjà existante mais ne la crée pas"[1] et, critiquant l'analogie utilisée, il en montre les difficultés. Comment l'*upādhi* pourrait-elle créer une différence dans un espace qui n'en comporterait pas ?[2] L'objet jouant ce rôle ne pourrait produire de différence qu'en étant "en relation" avec l'espace. Cette relation le met-elle en rapport avec la totalité de l'espace, ou avec un seul lieu de ce même espace ? On ne peut dire que l'objet est en connexion avec la totalité de l'espace car, s'il le compénétrait entièrement, il n'y créerait pas de division. Si on le dit

---

dissolution, constituent l'*avyākṛtākāśa*. Celui-ci est différent du *bhūtākāśa* ; il est unique, éternel, étendu à tout, et contenu en soi ; il est doué de parties qui lui sont essentielles, Est etc.,". Un des arguments de l'auteur est que les points cardinaux existent dans le *Vaikuṇṭha*, le ciel de Viṣṇu, et que l'on parle des différentes portes de ce paradis.

[1] U.Kh, p. 1b *bhedaś copādhitaḥ kutaḥ/vidyamānasya bhedasya jñāpako naiva kārakaḥ/upādhir dṛṣṭapūrvo hi/* "Et comment la différence serait-elle due aux adjonctions ? L'adjonction fait connaître une différence déjà existante mais elle ne la crée pas, car celle-ci est connue auparavant".

[2] *ibid.*,: *khe'pi deśāntarasya saḥ/jñāpako vidyamānasya/* "même dans l'espace (l'adjonction) fait connaître une diversité de lieux qui existe déjà".

en connexion avec un seul lieu, c'est qu'on admet déjà implicitement la division de l'espace en lieux divers.[1] De telles divisions, *bheda*, ne doivent donc pas être dites *aupādhika*, créées par des adjonctions provisoires, mais *svābhāvika*, essentielles, comprises dans la nature même de l'*ākāśa* : l'espace doit être conçu comme possédant par nature ses lieux, *deśa*, qui lui appartiennent indissolublement.

Ainsi non seulement les directions, *dik*, connues par le *sākṣin* doivent être dites essentielles à l'espace, mais également les lieux, *deśa*, les emplacements divers que l'on peut délimiter dans ce même espace. A vrai dire les termes sont proches et les notions le sont également. Les directions éternelles qui spécifient les orientations de l'espace, sont le principe de la localisation des objets dans tel ou tel point de cet espace : le *deśa*, le lieu, est connu par rapport à une des directions cardinales dans lesquelles il se situe. C'est pourquoi les textes mādhva semblent employer presque indifféremment les mots de *diśaḥ*, directions, ou *deśāḥ*, localisations, et disent les unes et les autres, des parties éternelles de l'*avyākṛtākāśa*. La différence n'est qu'une différence de spécification : dans l'*ākāśa* sans fissure, les directions préexistantes préparent la diversité des lieux qu'occuperont les choses. L'espace *avyākṛta* porte en lui la pluralité, lui fait place par avance en son extension, la rend possible par sa nature même.

Il est pourtant immuable : cette spécification multiple n'affecte pas son unité essentielle. Les "parties" de l'espace ne sont pas séparables de lui, bien qu'elles soient différentes les unes des autres. Les diverses directions, les diverses localisations, peuvent être pensées séparément, mais ne peuvent être pensées comme différentes de leur support, la trame continue de l'*ākāśa*. C'est dire qu'elles sont avec lui en cette relation d'identité spécifiée, *sa-viśeṣa-abheda*, que nous retrouvons ici au cœur de la réalité de l'espace comme en celui de toutes les autres. Le *viśeṣa*, en ce cas aussi, "crée les effets de la division là où il n'y a pas division" : il est ici encore la force de cohésion qui assure la continuité de l'espace, et lui donne la capacité de se spécifier, sans perdre son unité. Il est ce dynamisme interne de la réalité, *padārthaśakti*, qui lui permet les spécifications de spécifications, sans la diviser d'elle-même. Ainsi peut se produire à partir de la première potentialité que représentent les directions, cette seconde détermination qui est celle des lieux; ainsi l'*avyākṛta-ākāśa*, éternel et immuable, se

---

[1] *ibid.*,: *na ced upādhisambandha ekadeśe'tha sarvagaḥ|ekadeśe'navasthā syāt sarvagaścen na bhedakaḥ|* "Si l'on n'accepte pas ceci, nous demandons : ce lien de l'adjonction (avec l'espace) est-il limité à un seul lieu ou compénètre-t-il tout l'espace ? Si vous dites 'un seul lieu' c'est le régrès à l'infini. Si l'adjonction compénètre tout l'espace elle ne peut créer en lui de division".

trouve-t-il adapté à recevoir les choses concrètes dans leur diversité véritable, et à leur fournir le cadre réel de leur multiplicité.

Ceci se trouve confirmé par la doctrine de Madhva au sujet de la "création" de l'espace. Se trouvant confronté à deux sortes de textes dont les uns parlent d'origine de l'espace et les autres d'un espace éternel, sa solution avait été, on l'a vu, de distinguer l'espace-élément de l'espace proprement dit qui est incréé. Cependant cette réponse rencontre une nouvelle objection : comment accorder l'éternité de l'espace en soi avec une autre affirmation scripturaire disant qu'"Il a tout créé".[1] La réponse de Madhva est que l'espace éternel, nommé en toute vérité *avyākṛta*, non-effectué, parfaitement immuable et incréé, est cependant sous la dépendance du Seigneur. A l'origine de chaque nouvelle production du monde, l'espace est mis par Dieu en relation avec les choses concrètes et ce contact produit en lui autant de spécifications nouvelles, qui sont les lieux des diverses réalités. C'est ce qu'exprime la définition donnée par Madhva d'une telle "création" : elle est le fait d'être "joint à une spécification qui est en dépendance du Suprême Seigneur, par son lien avec les objets concrets".[2]

---

[1] *idaṃ sarvam asṛjat*/Tai. U., II. 6.

[2] A.V., II. 3. 15. [1] (p.34b) *tathāpi mūrtasambandhaparatantraviśeṣayuk*/ *kham evotpattiman nāma śrutiśabdavivakṣitam*/ "Cependant, en étant joint à une spécification en dépendance d'un Autre par son lien avec les choses concrètes, l'espace peut être dite pourvu de production, selon ce que signifient les paroles de la Śruti".

N.S. *ibid.* (p.6a) *idaṃ sarvaṃ asṛjatetyādiśrutivirodhas tu bhaviṣyatīti cenna*/ *tasyābhūtvābhavanalakṣaṇotpattyasambhave' pi parādhīnaviśeṣāptirūpotpattisadbhāvāt*/ "Si l'on objecte qu'il a contradiction avec les paroles de la Śruti 'Il a créé cet univers' nous répondons, non ; parce que même s'il est impossible que l'espace ait une production définie comme venue à l'existence de ce qui n'était pas, il a une production qui consiste en acquisition de spécifications en dépendance d'un autre".

Jayatīrtha avait expliqué un peu plus haut (II. 3. 10) (p. 2b) que l'adjonction d'une spécification nouvelle à un tout composé, *viśiṣṭa*, modifiait le tout lui-même de telle sorte que l'on pouvait parler d'une sorte de production, et employer le mot de naissance: *apūrvaviśeṣopajanane hi viśiṣṭākāropajano'vaśyambhāvī viśiṣṭākāraśca vastusvarūpabhinna iti tasyaivāsāvupajano bhavati*/ "en effet quand on fait naître une spécification nouvelle, il naît nécessairement une (nouvelle) forme composée, et cette forme composée n'étant pas séparée de l'essence propre de la chose, c'est à celle-ci qu'est attribuée la naissance". C'est ainsi continue-t-il, que l'on emploie le mot *jāta*, né, pour dire que Devadatta vient au monde, mais aussi pour dire qu'il prend le titre de savant, ou bien pour dire

Il n'y a donc rien là qui modifie la nature de l'espace : il possédait déjà les *viśeṣa* des espaces divers en ce *viśeṣa* primordial qui le faisait étendu. La production pour l'espace ne consiste donc pas dans le fait d'avoir une origine temporelle, mais dans le fait temporel "d'acquérir des spécifications en dépendance du Seigneur", *parādhīnaviśeṣāvāpti*. Ceci permet d'accorder les textes et de maintenir que l'espace reste éternellement ce qu'il est, tout en étant comme toute autre réalité, dépendant de Dieu.

Mais ce lien de l'espace aux choses, quoique réel, ne nous est pas connu par les sens. Ceci est essentiel à la doctrine de Madhva puisqu'elle a rejeté tout essai visant à dériver notre connaissance de l'espace "en soi" à partir des données des sens. Comment expliquer en ce cas que nous ne voyions pas l'espace "à part" des choses, mais que nous voyions les choses en lui, par une seule et unique appréhension? Si nous nous référons au processus de la connaissance tel que l'a révélé la structure de l'être incarné, il n'est pas impossible de comprendre comment la vision d'un objet "propre" au *sākṣin*, s'intègre à l'acte par lequel ce même *sākṣin* perçoit le monde à travers ses organes physiques: car l'ajustement des divers *indriya* produit comme résultat unique une perception immédiate, et celle-ci ne relève que du seul "organe essentiel". Dans l'immédiateté du résultat disparaissent les médiations qui l'ont fait atteindre, et c'est le seul *sākṣin* qui connaît finalement, en un unique regard, ce qui est acquis par des voies différentes. La relation organique de cet ensemble est si étroite qu'elle n'est pas saisie, de sorte que nous croyons voir par les sens cet espace que nous connaissons en fait par perception pure. Il se produit ainsi comme une superposition de connaissances, ainsi que Jayatīrtha est amené à l'expliquer. Après avoir réfuté la doctrine selon laquelle l'espace serait connu par la vue, il se demande en effet comment il se fait que nous ayons l'impression de "voir" l'espace. Il répond : "nous disons que c'est dans la mesure où cette apparence sensible est en relation avec l'espace établi par le *sākṣin*".[1] Une telle impression n'est pas illusion, car la chose est vraiment dans l'espace, unie à lui par un lien ontologique dont la source est la volonté du Seigneur créant le monde. En une seule saisie, nous nous trouvons donc combiner deux niveaux de connaissances dont les données et la relation sont également réelles. Pour faire comprendre le phéno-

---

que la cruche est achevée ou qu'elle est ornée. Cf. plus loin, IIe part. ch. 3, pour le rapport du 'tout spécifié', *viśiṣṭa* et de sa spécification, *viśeṣa*. De même, voir IIIe part. ch. 4, la conception mādhva de la causalité conçue comme acquisition d'un nouveau *viśeṣa*.

[1] N.S., I. 4. 97 (p. 104a-b) *kathaṃ tarhyeṣa pratibhāsa iti cet| sākṣisiddhākāśādisambandhitayeti brūmaḥ|*

mène de surimpression qui se produit, Jayatīrtha donne pour exemple l'expression : "le santal est odorant". Cet exemple classique signifie plus qu'une combinaison de connaissances acquises par deux sens différents, elle fait allusion à un phénomène d'hallucination connue : en voyant le santal je crois percevoir son parfum, alors qu'il est trop éloigné pour cela. Les naiyāyika considéraient ce phénomène comme un des types d'*alaukikasannikarṣa*, "contact suprasensible". C'est de façon analogue, dit Jayatīrtha qu'il faut comprendre la "vision" de l'espace dans notre doctrine. Le contact du *sākṣin* avec son objet suprasensible insère la perception sensible en son cadre spatial, de façon si étroite que nous pensons voir ce dernier de nos yeux.[1]

Ainsi un double mouvement de réduction puis d'intégration, a fait apparaître la réalité pure de l'espace avant de la ressaisir comme le cadre des choses concrètes. La fin visée se trouve ainsi atteinte : il s'agissait de montrer que tout jugement d'extériorité comporte un élément absolument vrai, la réalité de l'espace dans lequel l'objet est situé. Ceci ne prouve certes pas que tel objet particulier soit réel et correctement connu, mais une forte présomption fait pencher en faveur de la réalité du monde dans son ensemble, réalité extérieure à nous et où les objets sont extérieurs les uns aux autres. D'ores et déjà nous pouvons supposer qu'il existe une pluralité objective et que celle-ci est inscrite dans la nature même de l'espace.

Cependant la réalité du monde extérieur n'est pas suffisamment fondée par là-même : car la pluralité, même réelle, ne constitue pas un monde si elle n'est ordonnée en réalités subsistantes, ayant entre elles des rapports stables. L'espace ne fournit qu'une des coordonnées de l'univers et ne lui assure pas sa consistance. Le fait qu'entre ses diverses parties, la différence soit dite *svābhāvika*, essentielle, le montre bien. Que deux objets soient situés en deux lieux divers permet d'affirmer leur différence, non leurs relations; nous ne savons pas davantage s'ils durent ou se transforment. Une seconde coordonnée devra être établie, pour rejoindre en le serrant de plus près le contenu de notre jugement de réalité, ce sera celle de la durée dans laquelle l'univers existe.

---

[1] N.S., I. 4. 97 (p. 104b) *dṛṣṭo hi pramāṇāntaropanītenāpi surabhi candanam ityādi viśiṣṭapratyayaḥ*/ "Il existe en effet des représentations de réalités composées par intervention d'un autre *pramāṇa*, comme dans l'exemple 'le santal est odorant'".

LA REALITE DU TEMPS

Il ne suffit pas, fait remarquer Jayatīrtha, sitôt achevé l'examen de l'existence de l'espace, de dire que celui-ci est vrai parce que connu par le *sākṣin*. Encore faut-il prouver que cette existence dure à travers le temps. Mais, dira-t-on, ceci n'est-il pas déjà acquis ? L'espace est donné comme infini, ce qui signifie que nous ne pouvons penser sa non-existence. Il n'y a ni avant ni après de l'espace, aucun non-être antérieur ni postérieur à lui. L'espace s'étend donc à tout le temps. Il est connu dans l'instant présent, mais il est connu comme existence éternelle. Le "témoin" en saisit la réalité avec la même nécessité qu'il saisit sa propre réalité. De même qu'il ne peut nier sa présence de lui-même à lui-même, il sait, d'un seul regard, que son objet pur, absolument vrai, est "toujours" vrai, puisqu'il ne peut sans contradiction le penser comme non-existant.

Mais les arguments des bouddhistes visent la stabilité même du vrai, en refusant au temps toute continuité. Le temps est fait d'instants qui se succèdent en s'annulant les uns les autres. Rien n'est permanent, pas même l'*ātman*, le sujet pensant, dont la substantialité est illusoire. Si donc la conscience est capable de douter de sa propre stabilité, comment pourrait-elle garantir celle de ses connaissances ? Madhva fait allusion à ce doute: il arrive que l'erreur porte sur l'*ātman* lui-même.[1] Jayatīrtha énonce aussitôt la rectification "je ne suis pas fait d'instants discontinus, je suis permanent": sans doute l'évidence intérieure redresse-t-elle immédiatement de telles aberrations, encore celles-ci ont-elles été possibles. C'est pourquoi, pour en triompher définitivement, il faut examiner la notion du temps comme on l'a fait de celle de l'espace, en établir la substantialité qui interdit l'émiettement de son cours en instants discontinus, montrer que le temps possède une nature propre irréductible à toute autre, suffisante à elle-même, ou comme dit Madhva, *svoddiṣṭa* "indiquée par soi".[2]

Le temps n'est pas connu par les sens dont le fonctionnement ne nous donne, par contact actuel, que du présent. Il semblerait possible d'attribuer au *manas* la perception de la durée psychique, puisque cet organe est par excellence l'organe de la mémoire. Cependant il ne semble pas que ceci le fasse apte à percevoir le cours même du temps. Il est en effet dans l'acte de rappel, mis en contact actuel avec ses impressions antérieures, par l'intermédiaire des *saṃskāra*, et si, grâce à ceux-ci, il perçoit des *vṛtti* qui portent la marque du passé, il ne per-

---

[1] A.V., II. 2. 93 [6] (p. 25b) cf. Ie part ch. 4, note 1 p. 115.

[2] Cf. plus bas, note 1 p. 158.

çoit pas les *saṃskāra* eux-mêmes, dont tout le devenir et la maturation se produisent en dessous du seuil de la conscience, et qui sont dits *atīndriya*.

Cependant, grâce au *manas*, la perception du présent est riche d'expériences passées et capable d'anticiper l'avenir : elle peut donc connaître la répétition, le mouvement, le changement. Ceci ne suffit-il pas à nous donner la notion du temps ? Jayatīrtha évoque en effet les arguments des naiyāyika selon lesquels les représentations de proche ou d'éloigné, de simultané ou de successif, de lent ou de rapide, seraient les six indications, *liṅga*, à partir desquelles nous formerions l'idée du cours du temps.[1] Il ne s'y arrête guère disant que de toutes façons chacune de ces notions suppose la connaissance préalable de ce qu'est le temps. De façon plus générale, comme le fait remarquer Madhva à sa manière concise, tout raisonnement visant à prouver le temps le postule.[2]

---

[1] N.S., I. 4. 100 (p. 115a) *parāparādiviṣayāḥ pratyayās tāvat kālaviśiṣṭapiṇḍaviṣayā iti pareṇaivoktam| tathā ca liṅgapratītāveva liṅginaḥ kālasya sphuraṇāt kathaṃ tena tadanumānam| na hi daṇḍijñānena daṇḍo'numīyate| atha viśiṣṭajñānatvād idaṃ viśeṣaṇajñānapūrvakam| viśeṣaṇaṃ ca na kālātiriktam astīty anumīyate| tarhi nedaṃ kālānumānam|kiṃ tu jñānāmumānam| tacca siddhasādhanam| sākṣisiddhakālaviśiṣṭapratyayābhyupagamād iti|* "Notre adversaire dit : du fait que les représentations ayant pour objet le proche, l'éloigné etc., ont pour objet une chose qualifiée par le temps; ainsi, au moment où l'on a la représentation du signe indicatif (*liṅga*), se manifeste ce qui est porteur de ce signe (*liṅgin*) c'est-à-dire le temps: comment dire que le raisonnement établit le temps de cette façon ? Car on ne conclut pas à l'existence du bâton par le moyen de la connaissance de l'homme porteur du bâton. On encore l'inférence serait : puisque nous avons connaissance d'un tout qualifié, cette connaissance est précédée de la connaissance de ce qui le qualifie, et ce qui le qualifie n'est pas différent du temps. En ce cas vous ne prouvez pas l'existence du temps mais celle de sa connaissance, et c'est tout acquis, parce que nous pensons que nous avons la représentation d'un tout qualifié par le temps, lequel est établi par le *sākṣin*".

[2] A.V., I. 4. 100 [6] (p. 16b) *pakṣīkartum aśakyatvānnānumā tatra vartate| tad etad iti sarvaṃ ca dṛśyaṃ vā smṛtigocaram| sākṣisiddhena kālena khacitaṃ hyeva vartate| tasmānna taṃ vinā kiñcit smartuṃ draṣṭum athāpi vā| śakyaṃ tannityasiddher hi nānumāvasaro bhavet|* "Parce qu'on ne peut prendre le temps pour prémisses (du raisonnement servant à prouver le temps), le raisonnement n'a pas de fonction ici. Tout ce dont on dit 'c'est ceci', que ce soit un objet de la vue ou un objet de la mémoire, se trouve en effet, en tout cas, incrusté dans le temps qui est établi par le *sākṣin*. Aussi rien, sans le temps, ne peut être vu ni remémoré : comme il est en effet éternellement établi, il n'y a aucune place pour le raisonnement".

Il prend en effet appui sur une expérience qui nous est fournie par la perception ou par la mémoire : c'est dire que cette expérience est située nécessairement dans un temps déterminé. Nous ne pouvons trouver en notre monde aucun fait "réel" qui soit étranger, "indifférent", *udāsīna*, à la qualité d'être présent, passé ou futur. D'autre part le raisonnement lui-même est un processus qui se déroule dans le temps, ordonnant ses étapes vers une conclusion. Il est donc vain de l'utiliser à prouver ce que sa seule existence suppose.

Si donc toute perception sensible, toute activité mentale sont nécessairement précédées de la connaissance du temps, c'est que celle-ci doit être référée à un niveau qui supporte les unes et les autres, au niveau même de la conscience connaissante et de ses expériences propres.[1] La perception du "témoin", saisissant le temps comme condition nécessaire de toute connaissance vraie, situe en lui toutes les connaissances qui lui sont acquises par l'intermédiaire de ses divers organes. Objet vrai, parce que nécessairement présent en toute évidence, le temps est un objet spécifique du *sākṣin*. Il ne faut pas cependant comprendre que ce temps pur soit une simple "forme" de l'intuition sensible. De même que l'espace, il est une réalité substantielle en laquelle toutes choses existent : selon l'expression extraordinairement concrète de Madhva, tout ce que nous percevons, ou nous rappelons, est "incrusté", *khacita*, dans le temps.[2] Le temps, établi par le *sākṣin*, se présente comme le support de tous nos jugements de réalité[3] : la chose et le temps dans lequel elle existe, sont connus comme des notions distinctes, en relation de *pratiyogin* et de *dharmin*, et cependant appréhendées ensemble, *yugapat*, explique Jayatīrtha.[4] Sans doute peut-on penser ici à une

---

[1] Cf. Ie part. ch. 5, note 1 p. 133.

[2] Cf. plus haut, note 2 p. 155.

[3] A.V., II. 2. 229 [8] (p. 30b) *atītānāgatau kālāvapi naḥ sākṣigocarau/ tatsambandhitayā sattvam api dṛṣṭasya sākṣigam/* "le temps passé et le temps futur sont pour nous l'objet du *sākṣin*; du fait qu'elle est en relation avec les deux, la réalité du donné (présent) est également connue par le *sākṣin*".

[4] V.A., par. 460-1 *tena ca kālena sarvaṃ viśiṣṭam evānubhūyata iti sarvādhāratayā stheyam/ astyāsīd bhaviṣyatīti vā pratītim apahāya padārthapratīter audāsīnyenānanubhavāt/ tadvad eva yugapat pratītayor dharmipratiyogibhāvena bhedapratītyupapatter api nānyonyāśrayādyāpātaḥ/* "Puisque tout est connu comme qualifié par le temps, il doit être posé comme supportant tout; car aucune expérience ne nous donne de réalités indifférentes (au temps), sans la représentation 'c'est, c'était ou ce sera'. Même, en ce cas, parce que l'on peut penser les deux représentations simultanément, puisqu'il est possible de penser leur différence selon une relation de support et de contre-partie, on ne tombe pas dans les défauts de support mutuel etc.,".

sorte de surimpression, analogue à celle qui avait été évoquée dans le cas de l'espace : la vision immédiate du *sākṣin* nous donne l'un des termes, le temps, et la même vision nous donne les objets à travers les organes des sens.

Bien que la connaissance du temps soit ainsi étroitement liée à celle des choses existantes, il est possible de la mettre en évidence comme à l'état isolé. Une expérience privilégiée joue ici le rôle réducteur, c'est l'expérience du sommeil profond, *suṣupti*,[1] sommeil sans rêve, dans lequel les activités sensorielles et celles du *manas* se trouvent également suspendues. Au réveil existe pourtant l'affirmation d'un temps écoulé, la connaissance d'une certaine durée pendant laquelle nous avons "bien dormi". Nous ne pouvons expliquer ceci comme un acte de mémoire car il n'y a eu, pendant cet état, aucune activité mentale qui ait pu laisser des traces dans la substance psychique. Il s'agit bien pourtant d'une expérience positive, non d'une reconstruction *a posteriori* : un raisonnement de ce genre nous ferait tout au plus conclure à l'"absence de douleur", non au plaisir vraiment éprouvé. Il y a donc pendant le "sommeil profond", une connaissance réelle d'un objet réel, le temps,[2] saisi en lui-même, comme la durée d'une expérience parfaitement continue, quoiqu'elle ait été privée de tout événement et vide de toute activité mentale.

Une telle perception nous livre de plus l'essence du temps comme à l'état, pur. Pas plus que l'*avyākṛta-ākāśa* ne devait être conçu comme non-spatial, ce temps en soi ne se présente comme non-temporel. Il est un écoulement, un flot, *pravāha*[3], sans interruption, *nirantara*. Cette continuité est ici encore signe d'infinité : on ne peut pas plus penser l'absence du temps à l'intérieur de son cours qu'on ne peut la penser au-delà de lui.[4] Seul le *sākṣin* est capable de saisir en son évidence immédiate la double infinité qui caractérise le temps comme

---

[1] A.V., I. 4. 99 [6] (p. 16b) *kālo hi sākṣipratyakṣaḥ suṣuptau ca pratītitaḥ*/ cf. Ie part. ch. 4 notes 2 et 3 p. 104.

[2] V.A., par. 458-9 *tasmāt suṣuptāvapi sukhānubhavādiviśeṣaṇatayā pratīyamānaḥ kālaḥ sākṣiṇaivekṣaṇīyaḥ*/ *tatra cātra prayogaḥ*/ *kālo bāhyapratyakṣādyatiriktapramāṇaviṣayaḥ*/ *asatsvapi teṣu pratīyamānatvāt*/ "En conséquence le temps qui est connu même dans le sommeil profond, comme qualifiant une expérience de plaisir etc., doit être vu par le seul *sākṣin*. Voici quelle est la connexion: le temps est l'objet d'un *pramāṇa* différent de la perception extérieure etc., car il est connu alors que ce *pramāṇa* et les autres ne fonctionnent pas".

[3] A.V., II. 3. 17 [1] (p. 34b) *kālapravāha evaiko nityaḥ...*/ "Le cours du temps est unique et éternel..."

[4] M.S.S.S., p. 64a *purvāvadhirahitānāṃ parasparam atyantabhinnānāṃ sajātīyānām anavaratam utpattimatāṃ vicchedābhāvo hi pravāhato'nādinityatvam*/ "Le fait d'être sans commencement ni fin selon l'écoulement, c'est le fait qu'il

elle caractérisait l'espace. Il n'y a sous son regard ni avant ni après du temps total, il n'y a non plus aucune période de temps, aucun instant si bref soit-il, qui ne soit le temps lui-même : le temps remplit tout le temps, comme l'espace remplissait tout l'espace. Le temps doit donc être dit lui aussi *svagata*, "contenu en lui-même"[1].

Il est vrai que le flot du temps nous est connu dans l'expérience concrète comme marqué de différences absolues, correspondant aux trois temps, présent, passé et futur. Cependant ces notions ne peuvent diviser le cours continu du temps : elles n'ont de sens en effet que par rapport à un temps unique dont elles sont des spécifications. Grâce à notre vision de ce temps un, nous pouvons connaître les temps divers, comme différents les uns des autres, et cependant comme appartenant à la même réalité substantielle qui les supporte tous. De ce fait les doctrines instantanéistes ne menacent plus la consistance du temps. L'instant présent n'est pas la limite de deux néants, d'un passé qui n'est plus, d'un futur qui n'est pas encore, mais la jonction réelle de deux réalités. Nous connaissons l'une et l'autre par le *sākṣin* dont le regard embrasse l'infinité du passé et du futur. Ainsi quelque soit le degré auquel nous portions la division du temps, nous ne rencontrons jamais le discontinu[2]. Les instants, *viśeṣa*, spécifications ultimes du temps, sont réels comme lui. La divisibilité à l'infini n'y ait pas de coupure entre des éléments qui n'ont pas de limite antérieure, qui sont absolument différents les uns des autres, qui sont de même nature et qui sont produits de façon incessante".

[1] A.V., II. 2. 174 ss. [6] (p. 28b) *īśo deśaśca kālaśca svagatā eva sarvadā/ īśādhīnau ca tau nityaṃ tadādhārau ca tadgatau/ iti śrutir api prāha kāle svoddiṣṭa eva tu/ tatkālasṛṣṭim evāto vāñchatīśaḥ sadaiva hi/ syāt kālaḥ sa tadaiveti kālasya svagatatvataḥ/* "Le Seigneur, l'espace et le temps sont à jamais contenus chacun en soi; et ces deux derniers ont éternellement le Seigneur pour support, reposant sur lui, dit la Śruti, qui dit aussi que dans le temps ainsi indiqué par soi seul, le Seigneur désire constamment la création de tel temps : 'que soit alors ce temps-là', est-il dit, car le temps est contenu en soi-même".

[2] S.T.R.M., p. 9b *deśaparamāṇau daiśikāṃśāḥ kālaparamāṇau kālikāṃśā anantāḥ/ ubhayatrāpi tādṛśāṃśeṣu punar anantāṃśāḥ/ tadekaikāṃśe'pyevam ityaparyavasitiḥ daiśikāṇau kālikāṇau sākṣiṇā dṛśyate/ iyāṃs tu viśeṣaḥ/ deśaparamāṇvaṃśāḥ sarve nityāḥ/ alpālpatarālpatamāditvenāparyavasitāṃśopetāḥ/ kālāṃśās tu sarve'nityāḥ/ kālataḥ sūkṣmasūkṣmatarasūkṣmatamādirūpeṇāparyavasitāṃśopetā iti/* "dans l'atome d'espace sont des parties d'espace, dans l'atome de temps des parties de temps, en nombre infini; et dans les deux cas, dans leurs parties, sont à nouveau des parties en nombre infini; et de même en chacune de ces parties : cette divisiblité sans limites de l'atome d'espace et de l'atome de

du temps comme celle de l'espace manifeste la solidité de sa trame, la nécessité de sa réalité, la plénitude irréductible d'un monde qui se fait en aucun lieu, en aucun instant place au néant. La fonction assignée au temps complète celle de l'espace. Les deux coordonnées de l'univers assurent au monde une consistance qui accueille en elle la pluralité, ainsi que le devenir, dans leur vérité, et permettent à l'une et à l'autre d'être des faits aussi réels que le sont l'unité et la permanence.

Le parallélisme semble donc complet entre les deux conceptions du temps et de l'espace, objets propres au *sākṣin*. Pourtant une difficulté se présente dans le cas du temps, qui n'existait pas dans celui de l'espace. Les spécifications, *viśeṣa*, de l'espace lui étaient connaturelles: l'*avyākṛta-ākāśa* possédait, comme par avance, les directions qui devaient permettre de localiser en lui les choses, et ces directions étaient des *viśeṣa* éternels de l'espace. Mais il est impossible de dire que les *viśeṣa* du temps sont "éternels" comme lui[1], il serait absurde d'affirmer qu'ils sont comme lui dépourvus de production, *utpatti*, et de destruction, *vināśa*. La définition même du passé et du futur suppose que le premier est pourvu d'un "non-être postérieur", le second d'un "non-être antérieur" : ils se limitent mutuellement, leur rencontre détruit l'un en produisant l'autre. Le lieu de leur rencontre, l'instant, est quant à lui, sans cesse produit et détruit : *viśeṣa* d'un temps éternel, l'instant contredit donc radicalement la nature de la substance qu'il spécifie et la marque de cette double négation qui est absolument exclue du temps essentiel.

La difficulté, qui est grande, est soulignée par une affirmation de Madhva déclarant, en effet, que "le temps n'a pas de *viśeṣa*". Il ne peut certes énoncer ceci de façon absolue, car il n'admet en aucun cas l'existence de réalités totalement indéterminées, qui soient dépourvues de toute spécification; et en effet la même formule donne ce temps "qui n'a pas de *viśeṣa*" comme étant aussi "un flot unique et éternel", toutes qualifications qui interdisent d'en faire une réalité *nirviśeṣa*, ne possédant aucune spécification déterminée. Les *viśeṣa* qui sont ici niés du temps sont, le commentaire de Jayatīrtha le précise, les "instants" nom-

---

temps est vue par le *sākṣin*. Mais voici quelle est la différence : toutes les parties des atomes d'espace sont éternelles, pourvues de parties sans fin de plus en plus petites; mais toutes les parties du temps sont non-éternelles, pourvues de parties sans fin de plus en plus subtiles selon le temps".

[1] Cf. note précédente : les parties d'espace sont toutes éternelles, les parties de temps sont toutes non-éternelles.

més *kṣaṇa*, *lava* etc., selon la fraction de durée envisagée[1]. Mais, si les instants sont dits des *viśeṣa* du temps et si le temps est déclaré dépourvu de *viśeṣa*, la contradiction est évidente. L'interprétation de Jayatīrtha ne peut être récusée, car Madhva lui-même en un autre contexte, déclare les instants, *nimeṣa*, des *viśeṣa* du temps, "*kālasya viśeṣāḥ*".[2] On serait tenté de dire qu'il ne s'agit pas dans les deux cas du même temps, si la phrase de Madhva ne déclarait justement le temps "unique", et s'il n'avait été dit par ailleurs qu'il n'y a pas d'autre temps que le temps, parce que celui-ci est *svagata*, se contenant lui-même.

Le texte du *Tattva-saṅkhyāna*[3] de Madhva, déclarant de façon assez mystérieuse le temps *nitya-anitya* "éternel-non-éternel" souligne la difficulté du problème. Sans doute faut-il entendre par là que le temps de ce monde, non-éternel, se trouve inclus dans le temps éternel, le temps pourvu de *viśeṣa* dans le temps dépourvu de *viśeṣa*. Mais une telle expression semble bien plutôt baptiser la difficulté que la résoudre : comment une même réalité pourrait-elle être le support d'attributs opposés ? Les mādhva utilisent volontiers cet argument contre leurs adversaires, lorsqu'ils refusent des notions composées d'être et de non-être, *sad-asat*, ou de différence et de non-différence, *bheda-abheda*. Quand ils emploient eux-mêmes de telles formules ils prennent soin de préciser que la réalité ainsi qualifiée d'attributs contradictoires ne peut jamais être dite, en même temps et sous le même rapport, l'un et l'autre. Mais ici ils n'ont pas un tel recours : c'est en effet le temps lui-même qui comporte des spécifications contradictoires, et il faut bien le définir "en même temps" par l'une et par l'autre.

---

[1] A.V., II. 3. 17 [1] (p. 34b) *kālapravāha evaiko nityo na tu viśeṣavān|* "le cours du temps est unique, éternel et il ne possède pas de *viśeṣa*".

N.S. *ibid.*: *viśeṣavān kṣaṇalavādirūpaḥ|* "pourvu de *viśeṣa*, c'est-à-dire en forme de *kṣaṇa*, *lava* etc.,".

[2] A.V., II. 2. 171 [6] (p. 28b) *viśeṣāścaiva kālasya harer icchāvaśāḥ sadā| sarve nimeṣā iti hi śrutir evāha sādaram|* "et les *viśeṣa* du temps sont certes constamment sous le pouvoir de la volonté de Hari; car la Śruti dit avec force 'tous les instants'...". Jayatīrtha donne le texte de la citation (p. 43a) : *sarve nimeṣā jajñire vidyutaḥ puruṣād adhi iti|* "tous les instants naissent de la Personne Suprême qui est éclair" (*Mahānārāyaṇa-Up.*, I. 2, cf. note 1 p. 162).

[3] T.S., p. 1b *nityānityavibhāgena tridhaivācetanaṃ matam| nityā vedāḥ purāṇādyāḥ kālaḥ prakṛtir eva ca| nityānityaṃ tridhā proktam anityaṃ dvividhaṃ matam|asaṃsṛṣṭaṃ ca saṃsṛṣṭam .../* "Le non-spirituel est considéré comme de trois sortes, grâce à la division de l'éternel et du non-éternel : les Veda sont éternels ; l'éternel-non-éternel est dit de trois sortes, les *purāṇa* et autres (textes de la *Smṛti*), le temps et la *prakṛti*; le non-éternel est de deux sortes : (création) non-composée et composée".

Il est impossible également de parler d'une simple question de point de vue, et de dire, en appliquant au temps la relation à sens unique qui unit la substance à ses *viśeṣa*, que le temps peut se penser sans spécifications alors que celles-ci ne peuvent exister sans lui. Le problème est en effet différent, car la difficulté est ici de penser le temps "avec" des spécifications qui le contredisent, et de comprendre comment une réalité éternelle est le support d'instants périssables. Ces derniers lui appartiennent cependant puisqu'il n'y a qu'un seul temps, et ils lui appartiennent vraiment. La seule façon d'expliquer le paradoxe ne serait-elle pas de dire que les instants sont des *viśeṣa* possédés par le temps de fait mais non de droit : ils auraient été comme introduits en lui, insérés en son cours éternel et l'auraient ainsi rendu "éternel-non-éternel" ? C'est à cette position que l'examen de la doctrine mādhva semble aboutir en effet.

Mais comment comprendre ceci ? Une solution consisterait à dire que ces divisions de temps sont purement relatives, forgées par nous, surimposées au temps. Il n'est pas besoin de montrer à quel point cette hypothèse serait contraire à l'esprit de la doctrine. Jayatīrtha la refuse formellement : comme pour les divisions de l'espace, il affirme que les divisions du temps sont réelles et non dues aux *upādhi*, aux adjonctions, qui délimiteraient conventionnellement son cours[1]. Ce serait, ici encore, un cercle vicieux que de vouloir déterminer la succession des temps grâce aux événements qui les remplissent, puisque le déroulement même de ces événements ne nous serait pas connu sans la notion préalable d'un ordre temporel. C'est ce que la critique antérieure avait montré : le temps n'est pas perçu à travers les changements puisque ceux-ci le supposent. Ainsi les divisions du temps et d'abord l'ordre fondamental du passé, du présent et du futur, ne sont pas des conventions forgées par notre esprit : elles ont

---

[1] N.S., II. 2. 170 (p. 42b) *kiṃ kāladeśāder aupādhiko bhedaḥ kiṃ vā svābhāvikaḥ| nādyaḥ| nirastatvāt| dvitīye tvapasiddhāntaḥ|* "Est-ce que la division du temps, de l'espace etc., est due aux adjonctions ou est-elle essentielle ? Ce n'est pas le premier cas, car il a été écarté. Pour le second, c'est la position que vous refusez". Le sous-commentaire explique que la discussion porte sur la question de la création. Si l'on pense que les divisions du temps sont adventices, elles sont déterminées par les événements qui surviennent: en ce cas le temps de la création est déterminé par le fait de la création, mais comment pourrait-il y avoir une création sans le temps de la création ? *sṛṣṭyādikam antareṇa sṛṣṭyādikālānupapattiḥ|sṛṣṭyādikālam antareṇa ca sṛṣṭyādyanupapattir ityanyonyāśrayatvaprasaṅgāt|* "sans la création etc., il ne peut y avoir de temps de la création, et sans le temps de la création, il ne peut y avoir la création : il s'ensuit le défaut de support mutuel" (p. 44a).

leur nature propre, elles sont *svābhāvika* et non *aupādhika*, elles sont indépendantes des choses qui se trouvent situées en elles. Les divisions du temps sont réelles, et les instants qui à leur tour les divisent, le sont également.

Si les *viśeṣa* du temps ne sont pas notre œuvre, il ne reste qu'une possibilité: Dieu seul est capable d'introduire l'instant dans le temps, le périssable dans l'indestructible. L'hypothèse a le support de l'Ecriture qui enseigne que "tous les *viśeṣa* du temps sont toujours sous le pouvoir du Seigneur", en affirmant que "de la Personne [Suprême], qui est éclair, jaillissent tous les instants".[1] Une telle conception est, d'autre part, en accord avec les exigences de la liberté divine : si les parties du temps en étaient des spécifications nécessaires, si tous les instants existaient d'avance en son cours éternel, Dieu serait déterminé par eux et ne pourrait créer le monde au temps qu'il choisirait. Les textes confirment que le Seigneur crée non seulement tous les instants, mais toutes les divisions du temps, et produit les périodes cosmiques entre lesquelles sont contenues les manifestations périodiques du monde.[2] Ils disent donc en vérité d'une part qu'il n'y a qu'un temps éternel, mais de l'autre également que le temps peut être produit et détruit, car ces temps divers sont dans le seul et unique temps.

---

[1] A.V., II. 2. 171 [6](p. 28b) cf. plus haut, note 2 p. 160. Jayatīrtha explique: *viśeṣeṇa dyotata iti vidyut tasmāt paramapuruṣāt sarve nimeṣāḥ kālabhedā adhi jajñire yathā svaṃ jāyanta iti*/ "L'éclair est ce qui brille de façon éminente, c'est pourquoi (il s'agit ici) du Suprême *Puruṣa* de qui tous les instants, divisions du temps, jaillissent, c'est-à-dire naissent en leur temps". Le sous-commentaire explique en effet ce "*yathā svam*" : *svam svīyaṃ kālam anatikramya*| *yathāsvam...*/ "en ne dépassant pas chacun ce qui lui appartient, c'est-à-dire son propre temps" (p. 44b).

[2] Madhva oppose au système du nyāya-vaiśeṣika que si Dieu crée le monde avec des instruments éternels, et indépendants de lui, les atomes, le temps et l'*adṛṣṭa*, l'on ne comprend pas la possibilité d'un moment de la création; si le Seigneur ne déterminait pas les temps de son propre vouloir, la création serait éternelle, elle se produirait "toujours" puisque toutes ses causes seraient toujours présentes : A.V., II. 2. 169 ss. [6] (p. 28a) *nityecchatvāt pareśasya paramāṇusadātvataḥ*| *adṛṣṭakālayoścaiva bhāvāt kāryaṃ sadā bhavet*| *na hi kālavibhedo'sti tatpakṣe'smanmate hareḥ*| *viśeṣakāla evaitatsṛṣṭyādīcchā sadātanī*| *viśeṣāścaiva kālasya harer icchāvaśāḥ sadā*| "Puisque la volonté du Suprême Seigneur est éternelle, puisque les atomes existent toujours, puisque l'*adṛṣṭa* et le temps sont aussi là, leur effet devrait se produire toujours. Car il n'y a pas dans cette doctrine de division du temps, mais dans notre position la volonté de Hari qui est éternelle, désire telle création en un temps spécifique et les *viśeṣa* du temps sont certes constamment sous le pouvoir de Hari".

Madhva ne précise pas, à notre connaissance la façon dont il conçoit cette "création" des temps et de leurs instants. Il se contente de se référer aux textes qui affirment la dépendance de toutes les réalités, en particulier de l'espace et du temps, par rapport au Seigneur. Mais ses disciples ont à répondre à une telle question : Jayatīrtha la présente dans toute sa difficulté en marquant une opposition très nette entre la production de l'espace et celle du temps. L'espace "acquiert" des *viśeṣa* en dépendance du Seigneur mais ce processus ne produit en lui rien de "nouveau". Pour le temps cependant il y a "production de ce qui n'était pas", *abkūtvābhavana*.[1] Ainsi les *viśeṣa* de l'espace étaient en lui à titre potentiel, mais ceux du temps représentent une réalité nouvelle par rapport à ce qu'était le temps essentiel.

Le terme d'*abhūtvābhavana* demande à être précisé : il ne peut en aucun cas signifier la production d'une réalité à partir du néant.[2] Les mādhva rejettent une telle possibilité, et ils objectent fréquemment aux bouddhistes que le Vide ne peut rien créer. Jayatīrtha écarte formellement la possibilité de toute "production de ce qui n'était pas" *abhūtvābhavana*, en l'entendant comme "production du non-être absolu," de l'*atyantāsat*, ainsi que le précise son commentateur. Il reste qu'il emploie le terme, mais en un sens relatif, pour signifier que le temps concret n'est pas un simple développement des potentialités du temps "en soi" : il est nouveau par rapport à lui, et chacun de ses instants représente également une réalité nouvelle. Mais comme nul n'admet de production à partir du néant, il faut expliquer comment ceci peut se faire. C'est en effet l'objection que soulèvent aussitôt les adversaires : "si vous admettez une production du temps, disent-ils, il vous faut en donner la cause". Jayatīrtha n'envisage pas que le pouvoir du Seigneur puisse être une cause suffisante par elle-même. Ce pouvoir est en effet conçu par les mādhva comme pure causalité efficiente, *nimitta-kāraṇa*, et il s'exerce sur une cause matérielle, *upādāna-kāraṇa*, une substance de laquelle

---

[1] N.S., II. 3. 17 (p. 6a) *īśvarādhīnaviśeṣeṇaiva nābhūtvābhāvinetyarthaḥ| kālasya tvabhūtvābhavanam apyasti|* "Le sens est 'selon une spécification en dépendance du Seigneur' et non pas 'comme un existant qui n'a pas été auparavant'. Mais pour le temps il y a production de ce qui n'était pas".

[2] N.S., II. 3. 21 (p. 8b) *pariṇāmavādibhiḥ kvāpyabhūtvābhavanānabhyupagamāt|* "parce que les *pariṇāmavādin* n'acceptent jamais la production de ce qui n'était pas". Les *pariṇāmavādin* sont les partisans de la causalité 'en transformation continue' et les mādhva se considèrent comme *pariṇāmavādin*, contre le discontinuisme des bouddhistes. Le sous-commentaire précise que l'on refuse ici une production de l'effet à partir du non-être absolu, *atyanta-asat-kāryavāda*. Cf. IIIe part. ch. 4.

il tire ses effets. La cause matérielle nécessaire à la production des temps est, dit Jayatīrtha, la *prakṛti*,[1] la matière éternelle de qui sort le monde, et en qui celui-ci se résorbe à la fin de la période cosmisque. Mais la *prakṛti* est inerte par elle-même et son mouvement d'évolution et d'involution dépend de la causalité divine. Ainsi faut-il comprendre que Dieu mettant en branle la *prakṛti*, crée le temps dans lequel se déroule son mouvement et qu'il crée ce temps à partir d'elle-même. Chaque instant se trouve ainsi extrait par le Seigneur d'une substance autre que le temps, et il est, semble-t-il, introduit dans le temps éternel,[2] rendant son cours "éternel-non-éternel", pour la durée de chaque manifestation du monde. Il faut ajouter que ces instants sont produits individuellement et introduits, comme un à un, dans le cours du temps : aucune liaison autre que la volonté de Dieu ne les relie. Ce dernier point ressort d'une discussion où Jayatīrtha rejette l'hypothèse selon laquelle le temps serait "cause efficiente" de lui-même, ce qui signifierait

---

[1] N.S., II. 2. 171 (p. 43a) *nanu te kālabhedā yadi nityās tadā sa prasaṅgas tadavasthaḥ|vyarthaśca kālabhedābhyupagamaḥ|anityatve tatkāraṇaṃ vācyam iti cet|satyam|upādānaṃ tu prakṛtir eva|*"Mais si les divisions du temps sont éternelles, cela revient au même (que de ne pas admettre de division: c'est-à-dire, la conséquence est aussi que la création ne dépend pas d'un décret divin); et il est inutile d'admettre des divisions du temps. Si les divisions du temps ne sont pas éternelles, il vous faut donner leur cause. C'est vrai : il y a une cause substantielle qui est la *prakṛti*".

[2] C'est au passage de A.V., II. 3. 17 (cité n. 1 p. 160) auquel Madhva dit que le temps est éternel et "sans *viśeṣa*" que Jayatīrtha introduit le terme d'*abhūtvābhavana*, signifiant pas là que les *viśeṣa* du temps sont "produits" dans un temps sans *viśeṣa*. Le sous-commentaire précise : *nanu kṣaṇalavādirūpasya kālaviśeṣasyopādānanimittayor abhāvenābhūtvābhavanarūpotpatter asambhavāt kathaṃ tadabhyupagama ityato vaiśeṣikaparīkṣāyāṃ viśeṣāścaiva kālasya harer icchāvaśāḥ sadā ityādinā granthena prakṛtiharīcchārūpopādānanimittakathanenābhūtvābhavanalakṣaṇotpatteḥ samarthitatvānnānupapattir iti|*"Mais, puisque du fait que le *viśeṣa* du temps, en forme de *kṣaṇa*, *lava* etc., n'a ni cause matérielle ni cause efficiente, il n'est pas possible qu'il y ait pour lui de production 'de ce qui n'était pas', comment accepter cette position ? A cette objection il est répondu au passage de l'examen de la doctrine des vaiśeṣika : 'et les *viśeṣa* du temps sont toujours sous le pouvoir de la volonté de Hari' (A.V., II. 2. 171 cf. n. 2 p. 162) parce qu'il n'y a pas d'impossibilité à une production de ce qui n'était pas, si l'on dit que la *prakṛti* est la cause matérielle et la volonté de Hari la cause efficiente" (p. 7b).

que chaque instant serait capable de produire celui qui le suit.[1] Il est impossible de penser une telle série causale car tout instant par définition disparaît au moment où naît l'instant suivant. Pour qu'il y ait causalité de l'un à l'autre il leur faudrait pouvoir coïncider par quelque fraction de leur durée, car le contact de la cause et de l'effet se produit "dans le même temps". La continuité du temps est donc directement sous le pouvoir du Seigneur, qui fait la liaison de son cours. Commentant l'affirmation de Madhva que "les *viśeṣa* du temps sont toujours sous le pouvoir de Hari", Jayatīrtha rapporte à la volonté divine l'écoulement continu et ordonné de ces instants : "par ce mot de 'toujours' il est dit que la création de tous les instants ne se fait pas simultanément, de telle sorte qu'ils seraient 'instantanés', mais selon un écoulement 'continu".[2]

Que la conception de Jayatīrtha, selon laquelle les instants concrets sont tirés d'une substance autre que celle du temps, de la *prakṛti*, qu'il désigne comme leur *upādāna-kāraṇa*, représente une interprétation originale des paroles du maître, ressort d'un exposé assez tardif, celui du *Madhvasiddhāntasārasaṅgraha*. Ce texte laisse apparaître des divergences intérieures à l'école sur la question précise de la "cause matérielle" du temps : pourquoi, auraient dit d'autres interprêtes, ne pas penser que le "temps soit sa propre cause matérielle" ? Pourquoi est-il besoin, en effet, de chercher quelque autre substance, et pourquoi ne pas dire que le Seigneur tire les instants de l'étoffe même du temps ? A cette hypothèse est objecté le texte de la *Nyāya-Sudhā*, en même temps qu'un texte de Vyāsatīrtha, déclarant que "le temps et l'espace ne peuvent, étant le support de tout, se transformer en forme de quelque substance que ce soit".[3] La nature immuable des

---

[1] N.S., II. 2. 173 (p.45a) *pūrvakālaḥ parakālasya nimittam iti cenna|idānīṃ jātas tadānīṃ jāta ityadhikaraṇatayā kālasya kāraṇatāvadhāraṇāt|adhikaraṇasya kāryotpattisamānakālīnatāyā gehe jāto goṣṭhe jāta ityādau niścitatvāt|*"Si l'on dit que le temps antérieur est la cause efficiente du temps postérieur, nous ne l'acceptons pas : parce que nous limitons la causalité du temps au fait d'être support (des événements) lorsque nous disons, né à ce moment-ci ou né à ce moment-là. Parce qu'il est certain que le support doit exister au même moment que la production de l'effet (qu'il supporte) comme lorsqu'on dit, né dans la maison ou né dans l'étable".

[2] N.S., II. 2. 171 (p.43a) *sadetyanena na yugapat sarvakṣaṇaṣṛṣṭir yena teṣām api kṣaṇikatvaṃ syāt|kiṃ tu nirantarapravāhatayetyuktaṃ bhavati|*

[3] M.S.S.S., p. 64 a: *pūrvapūrvakālā evottarottarakālopādānam|yathā bālyāvasthāyāṃ vidyamānasyaiva dehasyottarottaradehopādānatvam|yathā vā dīpajvālāyā uttarottaradīpajvālopādānatvam|....|tanna|kālopādānaṃ prakṛtir iti sudhāvirodhaprasaṅgāt|..|kiñca na sarvādhārabhūtau deśakālau kiñcid dravyātmanā vikuruta iti viyatpādīyacandrikāvirodhaprasaṅgāt|*"Chaque temps antérieur est

deux principes, les empêche en effet de subir des modifications, comme il en est des substances matérielles, de l'argile par exemple dont on peut faire la cruche. Mais la *prakṛti*, la matière primordiale, est capable de donner naissance à divers objets par *pariṇāma*, par transformation évolutive de ses modes, *vikāra*, cependant qu'une part d'elle, la plus fondamentale reste inchangée. Ce caractère de la matière permet à l'auteur du *Madhvasiddhāntasārasaṅgraha* de répondre à une autre objection : si la *prakṛti* est cause matérielle de l'univers comment le serait-elle aussi du temps de l'univers ; deux réalités peuvent-elles avoir même cause matérielle et celle-ci ne s'épuise-t-elle pas tout entière en l'un de ses effets ? La réponse est que seuls certains éléments de la *prakṛti* donnent naissance au temps, cependant que d'autres restent inaltérés, et que d'autres encore forment le substrat de l'univers. Comment, insistent les opposants, comprendre que ce temps, qui serait ainsi créé à partir de certains des constituants de la matière, enveloppe en son cours tous les autres effets issus de la même matière ? La réponse est embarrassée : il arrive, dira-t-on, que des causes limitées produisent des effets plus étendus qu'elles.[1]

---

successivement cause matérielle de chaque temps postérieur, comme le corps qui existe à présent, dans l'état d'enfance, est cause matérielle de l'état du corps ultérieur, ou de même que la flamme de la lampe est cause matérielle des flammes qui lui succèdent....Ceci n'est pas : parce que ce serait en contradiction avec le texte de la *Sudhā* disant que la cause matérielle du temps est la *prakṛti*...et ce serait en contradiction avec la *Candrikā*, au *viyat-pāda*, disant : l'espace et le temps, qui sont support de tout, ne se transforment en aucune façon en mode de substance". La *Sudhā* est la *Nyāya-sudhā* de Jayatīrtha, citée plus haut, n. 1 p. 164. La *Candrikā* est le commentaire de Vyāsa-tīrtha à la *Tattva-prakāśikā*, elle-même commentaire de Jayatīrtha au B.S. Bh. Le *viyat-pāda* est le passage commençant au *sūtra* II, 3. 1 : *na viyad aśruter.*

[1] M.S.S.S., p. 64 b: *yaccoktaṃ sarvaprakṛteḥ kālopādānatva upādānābhāvān mahadādyutpattir na syād iti|tanna|sarvatra vyāptānāṃ katipayaprakṛtisūkṣmāṇāṃ kālopādānatvaṃ katipayānāṃ mahadādyupādānatvaṃ katipayānāṃ ca mūlarūpeṇāvasthānam ityaṅgīkārāt|na caivam alpasūkṣmopacitatvāt kālasya vyāptatvaṃ na syād iti vācyam|upādānopādeyayoḥ samaparimāṇatvaniyamābhāvāt|alpānām eva mahākāryātmanā pariṇāmasambhavāt|*"Pour ce qui a été dit, que si la *prakṛti* tout entière est cause matérielle du temps, il ne peut plus y avoir production du *mahat* etc., parce qu'il n'y aurait plus pour lui de cause matérielle, nous ne l'acceptons pas. Parce que nous considérons que la propriété d'être cause matérielle du temps appartient à certains éléments de la matière lesquels sont subtils et pénètrent tout le reste, que d'autres sont la cause matérielle du *mahat* etc., et que d'autres restent en leur état originel. Et il ne faut pas dire qu'en ce

Quelle que soit la valeur de ces réponses, la raison fondamentale pour laquelle les partisans de Jayatīrtha ne peuvent accepter que le temps soit cause matérielle de lui-même, est donnée par le même auteur, et elle est très éclairante: si le temps était l'étoffe d'où sont tirés les instants, il ne se produirait rien de vraiment nouveau, car la cause matérielle perdure sous ses effets, n'étant pas détruite lorsque ceux-ci sont produits.[1] La raison avancée ici est symétrique de celle qui avait été donnée précédemment, lorsqu'il s'était agi d'écarter l'hypothèse selon laquelle le temps serait sa propre cause efficiente : dans ce cas la continuité de son cours disparaissait, dans le cas présent c'est la nouveauté de celui-ci qui serait mise en danger.

La discussion met donc en évidence les deux points auxquels les mādhva s'attachent inébranlablement, la réalité sans fissure du temps et la réalité des temps, de leurs périodes immenses ou infinitésimales. L'une et l'autre sont également vraies, le devenir n'est pas moins réel que l'éternité. Le temps de ce monde, avec ses *viśeṣa*, existe dans le temps sans *viśeṣa* qui le contient, et le "cours éternel" de ce dernier est présent à chacun de ses instants. S'il est permis de reprendre l'expression de Madhva, affirmant que "tout est incrusté dans le temps", nous pourrions dire que chaque instant est lui aussi "incrusté à sa place dans l'éternité. Il en est de même, de toutes les périodes de temps, en particulier de la période qui s'étend de la production à la dissolution du monde : Jayatīrtha voulant exprimer cette création du temps concret la caractérise comme *pravāhi-janma*,[2] soit naissance d'un *pravāhin* c'est-à-dire d'une réalité sujette au devenir, *pravāha*. Il s'agit donc d'un devenir qui ne se sépare pas des choses en devenir, ayant pour support la matière même de ce monde mise dans le temps. C'est toute la *prakṛti* qui est ici arrachée à son état d'inertie. Le monde tout entier est mis en branle, et ce monde se trouve inséré, comme totalité consistante et homogène, dans le temps essentiel. Dans cette

---

cas, le temps, produit de l'accroissement d'un petit nombre d'éléments subtils ne serait pas omni-pénétrant : parce qu'il n'est pas nécessaire que la cause matérielle et son effet aient même mesure ; il est possible que de petites causes produisent en se transformant de grands effets".

[1] M.S.S.S., *ibid.*: *na hi pūrvakālasyottarakālopādāṅatve pūrvakālavināśo yuktaḥ*/"Car il est impossible que le temps antérieur soit détruit s'il est la cause matérielle du temps suivant".

[2] N.S., II. 3. 19 (p. 6b) *kālapravāhasya pravāhijanma mahadādīnāṃ copacayāvāptir viśeṣalābha iti spaṣṭatvānnātroktam*/"Pour le cours du temps, l'acquisition de *viśeṣa* c'est la naissance d'un *pravāhin*, pour le *mahat* etc., c'est l'obtention d'un accroissement, parce que c'est évident il n'en parle pas ici".

perspective l'interprétation de Jayatīrtha, selon laquelle les instants sont créés à partir de la matière paraît moins étrange : la production des instants comme celle de périodes de temps ne se distingue pas de celle des choses en état de devenir, et c'est pourquoi le support indispensable aux unes et aux autres est la *prakṛti*. Dans cette perspective aussi, les explications maladroites du *Madhvasiddhānta-sārasaṅgraha* paraissent trahir l'interprétation même qu'elles veulent soutenir. En faisant du temps concret une "chose" séparée, issue d'une première scission de la matière, elles s'interdisent d'expliquer son rapport avec les autres éléments de cette même matière. La pensée de Jayatīrtha semble être au contraire que la matière en devenir et son devenir ne font qu'un, qu'un seul et même acte divin met en branle l'univers et le temps de cet univers.

Il est remarquable que l'expression *pravāhi-janma* par laquelle Jayatīrtha semble livrer le dernier mot de sa conception des rapports du temps éternel au devenir concret, soit justement le point précis sur lequel il dépasse les affirmations du maître. Cette expression intervient en conclusion du passage dans lequel il a opposé la création de l'espace et celle du temps. Il a parlé pour le premier "d'acquisition de *viśeṣa* en dépendance du Seigneur" *parādhīnaviśeṣāvāpti* et pour le second d'*abhūtvābhavana* "de production de ce qui n'était pas". "Pour le cours du temps, dit-il, la prise du *viśeṣa* c'est la naissance d'une réalité qui s'écoule, *pravāhi-janma*, pour le *mahat* et le reste c'est l'acquisition d'un état développé".[1] Cependant le passage de l'*Anuvyākhyāna*, que commente ici Jayatīrtha, n'établit aucune distinction de ce genre.[2] Madhva y cite en effet un texte déclarant que "la matière, la personne, le temps, les veda, et les divinités qui les régissent, comme aussi le *mahat* etc., naissent" et cette naissance signifie, dit-il, le fait de posséder des spécifications qui sont sous la dépendance d'un Autre.[3] Il commente à nouveau un peu plus loin : "en disant, le matière, la personne, le temps, l'Ecriture enseigne que toutes ces réalités doivent naître par spécifications dépendant du Seigneur".[4] Les mots *jāyante*, "naissent",

---

[1] Cf. note précédente.

[2] comme Jayatīrtha le remarque lui-même: "il n'en parle pas ici" dit-il. Cf. n. 2 p. 167.

[3] A.V., II. 3.9. [1] (p. 34a) *prakṛtiḥ puruṣaḥ kālo vedās tadabhimāninaḥ| mahadādyāśca jāyante parādhīnaviśeṣitā|idaṃ sarvaṃ sasarjeti janimattvam ihoditam|*

[4] A.V., II. 3. 16 [1] (p. 34b) *prakṛtiḥ puruṣaḥ kāla ityete ca samastaśaḥ| īśādhīnaviśeṣeṇa janyā ityeva śabditāḥ|*

janyā, "doivent naître", sont ainsi associés par deux fois à l'idée d'"acquisition de *viśeṣa*", et ces termes sont employés ensemble pour toutes les réalités, dont le temps.[1] Il est donc certain que Jayatīrtha en distinguant si nettement la naissance du temps, de celle de l'espace, en attribuant au temps une "production de ce qui n'était pas", dépasse la lettre du texte qu'il commente. Ceci explique sans doute les résistances signalées plus haut. Les opposants[2], qui voyaient le temps "acquérir ses *viśeṣa*" par modification de sa "propre substance", pouvaient se croire en accord avec la pensée du maître. Il est à noter que l'auteur du *Madhvasiddhāntasārasaṅgraha* leur objecte les définitions de Jayatīrtha et de Vyāsatīrtha, mais aucune citation de Madhva lui-même, ce qu'il n'eût pas manqué de faire si quelque texte avait donné de telles précisions.

Ceci ne signifie pas cependant que Jayatīrtha ait tort et que ses développments s'opposent à la doctrine de Madhva.[3] Sur un problème délicat ils sont fidèles à l'esprit du système : il s'agit de rendre compte des réalités "telles

---

[1] il faut même dire que le texte de Madhva spécifie qu'il en est de même "pour toutes ces réalités", *samastaśaḥ*.

[2] L'auteur de la S.T.R.M. (p.9a) semble bien représenter une de ces interprétations divergentes : il avance que la *prakṛti* ne peut être cause matérielle des instants et qu'il est possible d'interpréter autrement le texte de Jayatīrtha : *jagadupādānaprakṛtyatiriktaḥ kāladravyaviśeṣa eva kālopādānatayā parivartate/ na tu triguṇātmikā prakṛtiḥ/tasya copādānatayā prakarṣeṇa karotīti vyutpattyā prakṛtināmatvokter na sudhāvirodhaḥ/kālasyātivilakṣaṇatvena svagatatvena ca na codyāntarāvakāśaḥ/*"Ce qui se transforme en cause matérielle du temps c'est un *viśeṣa* de la substance du temps, différent de la *prakṛti* qui est cause matérielle du monde, et ce n'est pas la *prakṛti* aux trois *guṇa*. Il n'y a pas contradiction avec la Nyāya-sudhā à ce que (ce *viśeṣa* du temps) soit cause matérielle, parce qu'on enseigne que le sens du mot *prakṛti* est 'ce qui agit excellement'. Du fait que le temps est absolument distinct (de la matière) et du fait qu'il est contenu en soi il n'y a pas là place à d'autres discussions".

Il est possible que ce soit à ce texte que réponde le M.S.S.S. (p. 64a) : *na ca prakarṣeṇa karotīti prakṛtir iti śabdasya kālaparatvam iti vācyam/* "il ne faut pas dire que le mot *prakṛti* s'applique au temps, en disant que la *prakṛti* est, ce qui agit excellement". Cette interprétation du mot *prakṛti* est donnée par Madhva lui-même à B.S.Bh., I.4. 47, mais dans une tout autre intention : afin de montrer que même les noms féminins peuvent s'appliquer à Viṣṇu.

[3] La S.T.R.M (p. 9a) après avoir donné l'explication ci-dessus, propose une image permettant de comprendre l'affirmation de Jayatīrtha, au cas où l'on comprend le mot *prakṛti* comme signifiant la matière primordiale: *bhavatu vā triguṇātmikā prakṛtir eva kālopādānaṃ tathāpi noktadoṣaḥ/yathā hi*

qu'elles sont" et de ne rien sacrifier ici des caractères antinomiques du temps quelles que soient les difficultés rencontrées. Il semble que Jayatīrtha, pour arriver à son explication propre, ait procédé par élimination de toutes les hypothèses qui laissaient échapper l'un ou l'autre des aspects du temps, soit sa continuité, soit au contraire sa perpétuelle nouveauté. La conclusion, réservant à Dieu le pouvoir de produire les instants et les temps concrets et de les introduire dans le temps éternel, est certainement fidèle à la pensée fondamentale du maître : Dieu seul est indépendant, toutes les réalités dépendent de sa seule volonté. Lui seul peut donc faire que le devenir du monde s'insère dans le temps éternel, sans perdre sa qualité de devenir véritable fait d'instants nouveaux les uns par rapport aux autres, sans que ce devenir non plus affecte la continuité du temps essentiel. Le temps de ce monde se trouve donc au terme de ces analyses confirmé dans sa fonction de support du réel : les objets qui existent et se transforment en lui ne sont pas frappés d'irréalité par le seul fait de leur devenir, il est possible de les penser dans l'écoulement de leur durée sans que celui-ci mette en question leur vérité. La temporalité n'est en rien signe de moindre degré d'être, elle est au contraire un caractère indissolublement lié à toute existence réelle, puisque tout ce qui est "est incrusté dans le temps".

---

darpaṇāder darparṇatvādyanapāyenaiva pratibimbopādānatvam|tadā darpaṇa-pratibimbayor ubhayoḥ sadbhāvaḥ|yathā caikasyaiva darpaṇasya yugapad anekavidhamukhavṛkṣārkamaṇḍalādivicitrapratibimbopādānatā īśaśaktyā dṛśyate| tathātrāpīśaśaktyā prakṛtitvānapāyenaiva kālapravāhiṇāṃ mahadādīnāṃ copādā-natvopapatteḥ|"Admettons même que ce soit la *prakṛti* aux trois *guṇa* qui soit la cause matérielle du temps, en ce cas non plus il n'y a pas la difficulté dont on parle. En effet de même que le miroir, sans perdre sa qualité de miroir etc., est cause matérielle du reflet, et qu'en ce cas tous deux existent réellement, de même aussi qu'un seul miroir peut, par le pouvoir du Seigneur, être cause matérielle à la fois de reflets variés de plusieurs choses, visages, arbres, disque du soleil etc., de même aussi, il est possible que par le pouvoir du Seigneur la *prakṛti*, sans perdre sa nature, soit cause matérielle des éléments du temps en écoulement, ainsi que du *mahat* etc.,". (Les mādhva, voulant maintenir la réalité du reflet le disent une transformation du miroir). L'image est intéressante, car elle permettrait de penser que le temps éternel est le modèle se reflétant dans la *prakṛti*, et que ce miroir, au fur et à mesure de ses transformations, produit de nouvelles images du temps, images correspondant à ses propres changements.

L'EXISTENCE INDIVIDUELLE

L'existence de l'espace, celle du temps, objets du sujet pensant, posent en face de celui-ci la consistance d'ensemble d'un monde dont la réalité semble subsister dans une étendue extérieure à nous, dans une durée indépendante de nous. L'examen de la nature propre aux deux coordonnées de l'univers a de surcroît suggéré que ce dernier n'est pas seulement donné comme vrai dans sa totalité, mais également en chacune de ses parties : la pluralité est inscrite dans le temps comme dans l'espace, chaque instant de durée, chaque portion d'étendue sont aussi réels que les réalités infinies sur lesquelles ils se détachent.

Mais pour passer de cette pluralité fondamentale à celle que présentent les objets concrets, un certain nombre d'obstacles restent encore à surmonter. L'espace et le temps témoignent certes par leur seule existence que l'un et le multiple peuvent sans contradiction coïncider en des réalités continues et infinies. Mais lorsqu'il est question d'objets finis, séparés les uns des autres, et des relations qu'ils peuvent avoir entre eux, de nouveaux problème se posent. Comment chaque objet est-il légitimement dit un en lui-même et multiple en ses qualifications, et comment, par ailleurs, plusieurs réalités distinctes peuvent-elles être jointes par le moyen d'une relation qui soit unique ? Aux adversaires de l'existence de l'univers, sa pluralité apparaît par elle-même comme un tissu de contradictions. Ce monde se détruit lui-même, écrit Jayatīrtha[1], résumant ainsi toutes les apories que les bouddhistes se plaisent à découvrir dans la seule pensée de la multiplicité des êtres. On ne peut en effet semble-t-il, donner du réel, en sa totalité comme en la moindre de ses parties, aucune description qui ne postule toute une dialectique de la différence, *bheda*, et de la non-différence, *abheda*. Dira-t-on, par exemple, de l'étoffe qu'elle est, ou non, différente des fils qui la composent ? Répondre que les deux propositions sont vraies à la fois, revient à dire qu'aucune ne l'est. C'est de la même manière que la trame de cet univers ne peut se décrire comme une, ni comme multiple, s'exprimer par affirmations ni par négations, et que le support fallacieux qu'elle offre aux êtres enlève à ceux-ci toute consistance vraie. Peut-on parler du moindre de ces êtres en effet, sans poser des équivalences qui n'en sont pas, puisqu'on ne peut dire de la cruche qu'elle est noire, ou qu'elle est differente de l'étoffe, sans affirmer des identités entre des termes que nous savons n'être pas synonymes, sans introduire le non-être dans la description même de l'être? Le simple jeu du *même* et de l'*autre*

[1] N.S., II. 2. 189 (p. 56b) *sarvam idaṃ svavyāhatam|*

suffit à faire apparaître l'inanité de ce que nous appelons réel, la "Vacuité" dont les apparences sont l'inexplicable et insaisissable manifestation. Bien que se gardant de telles conclusions, les advaitin dissolvent tout aussi sûrement la réalité du multiple, en lui assignant un statut intermédiaire entre existence et non-existence, statut "indéfinissable" en termes de l'une comme de l'autre, et statut provisioire, destiné à s'évanouir sans laisser de traces devant la seule vérité de l'Un.

Madhva qui considère ces doctrines comme aussi radicalement nihilistes l'une que l'autre, se doit donc de construire en face d'elles une philosophie de la pluralité qui puisse rendre compte des relations internes et externes des êtres individuels que nous présente notre expérience. Pour ce faire, il lui faut prendre position en regard du système du nyāya-vaiśeṣika. Celui-ci a en effet décrit et classé les divers types de relations qui constituent le monde concret et permettent de le comprendre dans sa diversité. Madhva tient lui aussi que le monde est réel et que sa réalité est intelligible, il tient lui aussi que la pensée peut rejoindre le concret et le décrire tel qu'il se présente et tel qu'il est. C'est à partir des solutions du nyāya-vaiśeṣika et à travers la discussion qu'il en instaure, que sont présentées les siennes propres.

Les naiyāyika reconnaissent deux types de relations, distinguant le simple contact spatial, *saṃyoga*, qui ne présente aucun caractère de nécessité, de la liaison dénommée par eux *samavāya*, par laquelle sont reliées de façon fondamentale les catégories dernières du réel. Cinq formes de relations se trouvent relever du *samavāya* : la relation qui existe entre *guṇa* et *guṇin*, entre une qualité, telle saveur ou couleur, et le support de cette qualité, permet d'affirmer qu'un même objet possède plusieurs propriétés distinctes; la relation *avayava-avayavin* est celle qui unit les constituants, les "membres" au tout qu'ils composent, et fait dire que "l'étoffe est dans les fils" dont elle est tissée; les diverses actions, *kriyā*, sont également reliées par *samavāya* à leur support, *āśraya* ou *kriyāvat*, sujet du verbe d'action; la généralité, *sāmānya*, qui permet de penser sous une même notion des êtres divers, exige un *samavāya* capable de relier les individus concrets, les "manifestations particulières", *vyakti*, à leur genre commun; enfin une catégorie de spécification, *viśeṣa*, qui est requise pour rendre compte de la distinction entre les substances éternelles, appelle également un *samavāya* capable de joindre ces substances à leur *viśeṣa*.[1]

[1] N.S., II. 2. 95 (p. 122b) *vaiśeṣikādayo'vayavāvayavinor guṇaguṇinoḥ kriyākriyāvator jātivyaktyor viśeṣanityadravyayor atyantabhedam abhyupagamyātyantabhinnam eva samavāyākhyaṃ sambandham abhyupagacchanti*/"Les vaiśeṣika et autres, considérant qu'il y a séparation absolue entre *avayava* et *avayavin*, *guṇa* et *guṇin*, *kriyā* et *kriyāvat*, *jāti* et *vyakti*, *viśeṣa* et substance éternelle, con-

Bien qu'il s'agisse dans tous ces cas d'aspects différents du problème de l'un et du multiple, ces cinq types de *samavāya* ne semblent pas aux mādhva correspondre à des questions de même ordre. Les unes visent le rapport de la substance à ses attributs, du *dharmin* unique à ses *dharma* multiples, les autres entendent rendre compte de la pluralité des substances, séparées les unes des autres, et cependant en relation les unes avec les autres. Ces deux ordres de problèmes sont envisagés de façon distincte par les mādhva : l'un est contenu dans la notion de *viśiṣṭa*, tout concret et spécifié, l'autre implique l'examen de la notion de *bheda*, différence qui sépare ces réalités et les divise les unes des autres.

Le premier problème est insoluble, pensent les mādhva si l'on commence par considérer comme absolument séparés les termes, *dharmin* et *dharma*, substance et attribut, pour les unir ensuite par une relation qui, tel le *samavāya*, soit différente d'eux.[1] Si l'on pose qu'il y a *bheda*, différence radicale, division, entre ces termes, comment pourra-t-on à partir d'une telle analyse, retrouver l'expérience qui ne nous les présente jamais à l'état séparé ? L'objet qu'il s'agit de décrire est donné comme un tout dont la réalité spécifique implique nécessairement des particularités individuelles, comme un existant qualifié, un *viśiṣṭa*. Si l'on abandonne ce fait essentiel, l'on voit apparaître aussitôt d'inévitables fautes logiques, signes infaillibles d'un raisonnement qui fonctionne à vide. C'est ce qui se produit en effet dans le cas examiné : le *samavāya*, catégorie factice, inventée pour résoudre un problème arbitraire, est exposé de toutes parts aux contradictions. Sa nature même de relation doit être mise en question, du fait que celle-ci est définie comme extérieure à des termes eux-mêmes séparés les uns des autres. Entre deux réalités distinctes n'est admis que le contact spatial, le *saṃyoga*, qui peut les rapprocher mais ne constitue pas un tout réel. La différence posée comme essentielle par les naiyāyika, entre *saṃyoga* et *samavāya*, ne pourra être maintenue si le *samavāya* a même fonction d'unir des termes foncièrement distincts.[2] La difficulté apparaît clairement

---

sidèrent qu'il y a également une relation absolument séparée (de ces termes) et qu'ils appellent *samavāya*".

[1] *atyantabhinna*/cf. note précédente.

[2] A.V., II. 2. 95 [6] (p. 25b) *kāryakāraṇayoścaiva gunādeḥ pañcakasya ca*/ *bhinnasyaiva tu sambandhaḥ samavāyo'nya īryate*/*bhinnatvasāmyatas tasya tābhyāṃ yogo bhaved dhruvam*/"Quant à ce lien différent qui existerait entre les cinq couples, effet et cause, qualité etc., eux-mêmes séparés, et que l'on appelle *samavāya*, comme il est également séparé, il doit y avoir certainement entre ces couples et lui une relation de *saṃyoya*". Jayatīrtha explique l'expression cause-effet comme

dans le cas de la relation entre les fils et l'étoffe : c'est le contact des fils qui fait l'étoffe, et ce contact est *saṃyoga*; si cependant l'on dit que la relation entre les fils mis en contact et leur résultat, l'étoffe, est *samavāya*, on entend qu'il s'agit là d'un autre type de relation, d'une relation nécessaire; mais une telle relation devrait pouvoir être dite indestructible, et nous savons que nous pouvons détruire l'étoffe en supprimant le contact mutuel de ses fils. Là où le *saṃyoga* semble suffire, à quoi bon lui adjoindre le *samavāya* ? Devra-t-on le lui adjoindre dans tous les cas et dire que l'aigle et le poteau sont liés nécessairement ? Comment donc distinguer une relation fortuite d'une relation essentielle : pour affirmer qu'un *samavāya* ne comporte pas d'exceptions ne faudra-t-il pas dire qu'il est nécessairement joint à ses termes ?[1] Ceci revient à dire qu'un *samavāya*, pour être efficace, requiert un autre *samavāya*.[2] La menace de régression à l'infini confirme le caractère fallacieux de l'hypothèse de départ.

Pour éviter de telles difficultés, les adversaires répondent que le *samavāya* "se suffit à lui-même", qu'il est *svanirvāhaka*. En ce cas, dit Madhva, il faut affirmer que le *samavāya*, qui joint par exemple la substance à ses attributs, n'est pas différent de cette relation même : il est la substance dans son rapport à ses qualités, il est donc tout simplement identique à la substance.[3] Dire que le *samavāya* se suffit à lui-même, revient donc à dire que la substance se suffit à elle-même, qu'elle est ce qu'elle est, le substrat au delà duquel on ne remonte pas, l'objet concret qui porte en lui ses relations internes.[4] Ceci est exactement la position des mādhva, qui n'ont pourtant nul besoin de la notion de *samavāya*.

---

répondant à la relation *avayava-avayavin* : les fils sont les *avayava*, les constituants de l'étoffe, c'est pourquoi on les dit ses causes.

[1] N.S., *ibid.*, (p.123a) *yadi vyabhicāraparihārāya samavāyasyāpi samavāyāntaram upeyate|tadānavasthitir iti|* "Si pour supprimer les exceptions, le *samavāya*- requiert un autre *samavāya*, alors c'est le régrès à l'infini".

[2] N.S., II. 2. 95 (p.122b) *tena samavāyasyāpi tantupaṭābhyāṃ samavāyo'bhyupagantavya eva syāt|* "par là il vous faudrait aussi concevoir un *samavāya* entre ce *samavāya* (d'une part) et les fils et l'étoffe pris ensemble (d'autre part)".

[3] A.V.,II.2. 96 [6] (p.25b) *sa svanirvāhakaścet syād dravyam eva tathā na kim|* "Si l'on dit que le *samavāya* se supporte lui-même, pourquoi ne pas dire cela de la substance ?"

[4] N.S., *ibid.*, (p.127a) *samavāyaḥ sambandhātmakatvāt svanirvāhako na dravyam iti cenna|tadasiddhau sambandhatvasyāpyasiddheḥ|saṃyogasyāpi svanirvāhakatāpatteśca|tasyānityatvān neti cenna|samavāyanityatvasyāsiddher iti|* "Si vous dites : le *samavāya* se supporte lui-même parce qu'il est une re lation, mais non la substance. Nous le refusons : puisque le *samavāya* n'est pas prouvé, sa nature de relation n'est pas prouvée, et il s'ensuivrait pour le *saṃyoga* la même

Partons donc de la substance et non de la relation, semblent proposer les mādhva, et considérons le problème de l'attribution sous tous ses aspects. Trois positions sont possibles concernant le rapport entre le *dharmin* et ses divers *dharma* : ou bien l'on dit, comme les naiyāyika que les deux termes sont différents l'un de l'autre et l'on essaie de les unir, ou bien l'on déclare qu'ils sont absolument identiques, comme le font les advaitin, ou bien on les dit à la fois différents et non-différents, ce qui semble faire allusion à la position de Bhāskara. Madhva a montré les difficultés de la conception des naiyāyika. Il lui faut donc se prononcer entre la position de la non-différence, *abheda*, et la position de la différence-non-différence, *bheda-abheda*. Cette dernière pourrait sembler tentante si elle ne se révélait une solution de facilité : déclarer en effet que les attributs sont à la fois identiques à la substance et autres que celle-ci, ne fait que masquer le problème, en baptisant la difficulté. La relation de *bhedābheda*, qui est la synthèse de deux notions contradictoires, ne peut être qu'une fausse relation. Ne possédant aucune unité intrinsèque, elle ne peut prétendre à jouer un rôle unifiant. Il est aisé de montrer son impuissance : relation entre deux termes, doit-elle être dite elle-même "différente-non-différente" de chacun d'eux ? Ceci fait apparaître le régrès à l'infini. Si, pour l'éviter on veut prendre appui sur la substance, il faut répondre à l'alternative suivante : la relation de *bhedābheda*, qui est censée unir la substance à ses attributs, est-elle différente de cette substance ou identique à elle ? Dans le premier cas, comment rejoindra-t-elle jamais son support afin de s'y fixer ? Dans le second, elle ne se distingue plus de celui-ci, et il est inutile de faire une telle hypothèse.[1]

---

propriété de se supporter lui-même. Ceci n'est pas pour le *saṃyoga*, parce qu'il est temporaire. Nous répondons que l'on n'a pas prouvé que le *samavāya* fût éternel".

[1] N. S., I. 2. 25 (p. 56b) *kiñca bhedābhedayor api vastunā parasparaṃ ca bhedābhedāntarābhyupagame'navasthā|svanirvāhakatve tu viśeṣāṅgīkāraḥ|bhede vastuni bhedābhedāviti vyavahārānupapattiḥ|vastunā tayoḥ sambandhābhāvāt|atyantābhede'pi vastuni bhedābhedāvityādhārādheyabhāvo dvivacanaṃ cānupapannaṃ syāt|vastutanmātratvāt|*"Bien plus entre ce lien de *bheda-abheda* et la chose, et entre les deux termes de ce lien, il faut concevoir une nouvelle relation de *bheda-abheda* et c'est le régrès à l'infini. Si vous dites que cette relation se supporte elle-même, c'est que vous admettez le *viśeṣa*. Si vous dites que cette relation est séparée de la chose, vous ne pouvez plus parler de votre différence-non-différence, parce qu'il n'y a pas de relation entre ces deux (différence et non-différence) et la chose. Si vous dites qu'il y a absolue non-différence avec la chose, il serait impossible d'employer le duel (*bhedābhedau*) et de parler de relation de support à supporté, parce que votre relation ne serait rien autre que la chose".

Il ne reste qu'une position, celle que se trouvent soutenir les advaitin avec lesquels, pour une fois les mādhva sont d'accord. Ce point de vue maintient qu'il n'y a pas de différence réelle entre substance et attribut. Les visées des deux doctrines restent cependant diamétralement opposées : les advaitin nient la différence entre ces deux termes parce qu'ils nient toute différence et ne reconnaissent d'autre vérité absolue que celle de l'unité; les mādhva entendent par cette affirmation rendre compte du réel, tel qu'il est, dans sa pluralité donnée.

Il n'y a pas de cas où nous puissions saisir séparément le *dharmin* et le *dharma*, pensent les mādhva, aucun *pramāṇa*, moyen de connaissance, qui nous permette de constater la moindre différence[1] entre le substrat d'une qualité et cette qualité, le tout et les parties qui le constituent, le sujet d'une action et l'action elle-même. La couleur fait partie intégrante de l'étoffe, celle-ci est absolument identique à ses fils, et le mouvement de l'étoffe agitée par le vent ne se connaît pas comme séparé de cette dernière. Ces relations, qui correspondent aux trois premières des cinq relations acceptées par le nyāya-vaiśeṣika, sont effectivement différentes du simple *saṃyoga*, contact spatial, mais non parce qu'elles relèveraient d'un mystérieux *samavāya* : la liaison qu'elles expriment est en effet si étroite qu'elle ne peut être formulée qu'en termes d'identité.

Mais là est toute la difficulté, dira-t-on aussitôt. Comment peut-on affirmer de telles identités par des propositions qui ne soient pas tautologiques ? Pour vouloir éviter les écueils du système naiyāyika, faut-il tomber dans des apories insolubles, qui finalement donneraient raison aux advaitin ? Si en effet nous ne pouvons parler de l'unité qu'en termes qui la démentent, n'est-ce pas que cette unité transcende notre pensée, ses moyens de connaissance et ses moyens d'expression ? A la limite, seule sera vraie l'unité du Brahman, absolument ineffable.

C'est ici, en face d'un dilemne qui paraît sans issue, que les mādhva introduisent une notion qui leur est propre, celle de *viśeṣa*, de "spécification". Entre

---

[1] N.S., II. 2. 102 (p. 138a) *anubhūyate ca tantupaṭādibuddhiḥ kuṇḍabadarādibuddher vilakṣaṇetyābhedaviṣayaiva sāvasīyate|kiñca paṭotpatteḥ prāg yāvantaṃ deśam avaṣṭabhya tantavas tiṣṭhanti paṭo'pi tāvantam eva|na ca mūrtayoḥ samānadeśatvaṃ yujyate|tena jñāyate tantvabhinnaḥ paṭa iti|*"Puisque la représentation des fils et de l'étoffe est donnée par l'expérience comme distincte de la représentation des fruits dans la jatte, il est certain qu'elle a pour objet une non-différence. Bien plus, avant la production de l'étoffe, les fils occupent un espace défini, le même que celui qu'occupera l'étoffe. Et il n'est pas possible que deux objets solides aient même emplacement. C'est pourquoi nous disons que l'étoffe est connue comme non-différente des fils".

dharmin et *dharma* il y a bien, disent-ils, *abheda*, non-différence, mais cette identité est "pourvue de spécification", elle est *sa-viśeṣa-abheda*.

Mais il est nécessaire de justifier l'usage de cette nouvelle relation et de montrer qu'il n'est pas exposé aux difficultés précédentes. Les mādhva, ayant posé l'unité avant le *viśeṣa*, peuvent se prévaloir d'un changement radical de perspective : le *viśeṣa* est relation authentique parce qu'il n'a pas pour fonction de créer une unité entre des termes supposés différents les uns des autres. Ceux-ci ayant au contraire été donnés comme préalablement identiques, il n'est pas question d'expliquer par quel moyen on réussirait à les joindre. Ce qui est en cause c'est la différence introduite en eux par les expressions du langage courant. Mais il faut remarquer aussitôt que cette différence ne brise en aucun cas l'unité de la substance, dont diverses propositions décrivent divers aspects. Une semblable diversité, loin de mettre en question l'identité du support avec lui-même, la suppose. Chaque énoncé postule la convergence en un "substrat commun" de spécifications multiples. Nous nous trouvons donc en présence d'une pluralité qui ne contredit nullement l'unité, mais au contraire la met en évidence. Il reste absolument vrai de dire que le *dharmin* et le *dharma* sont non-différents l'un de l'autre, mais il est possible d'introduire entre eux comme une distance provisoire, qui permet de distinguer sans les séparer deux termes qui n'en font qu'un. Telle est la fonction du *viśeṣa* selon les mādhva : il n'est pas différence, car il ne joue son rôle que sur un fond d'unité; il "crée les effets de la différence, là où il n'y a pas de différence"; il est, dit Jayatīrtha, *bheda-pratinidhi*, "substitut de la différence".[1] Il doit donc être conçu comme intérieur à la relation même qui joint par identité la substance à ses attributs, non qu'il crée cette relation, mais plutôt qu'il en écarte les termes pour manifester la force d'attraction qui les unit.

La nécessité du *viśeṣa* apparaît comme la condition de toute activité mentale, de toute tentative de description du réel, de tout énoncé affirmant des identités spécifiées. Sa nécessité est telle qu'elle est, pensent les mādhva, sous-jacente à toutes les théories qui l'ignorent. Les advaitin, qui doivent admettre,

[1] N.S., II. 2. 102 (p. 138a) *yatra kevalam abhedaḥ pratīyate na tatra sāmānādhikaraṇyavyavahāro bhavati|yathā ghaṭaḥ kalaśa iti|atra tvabhedaḥ pratīyamāno viśeṣeṇa sahita eva pratīyate|viśeṣaśca bhedapratinidhiḥ sāmānādhikaraṇyavyavahāraṃ prasūta iti|*"Là où l'on connaît la simple identité l'on n'emploie pas la notion de support commun, comme lorsqu'on dit 'le pot, la cruche' ; mais bien là où l'on connaît la non-différence accompagnée du *viśeṣa* ; et le *viśeṣa*, substitut de la différence est dit engendrer l'emploi de la notion de support commun." (Cf. Ie part. ch.1, n. 2 p. 55).

au moins à titre provisoire, que la Révélation parle de l'unique Brahman, en énonçant "ce qu'Il n'est pas", sont bien obligés de reconnaître que des tels énoncés ne sont pas composés de mots parfaitement synonymes entre eux; s'il en est ainsi, il faut bien penser qu'ils représentent des identités spécifiées, utilisent le *viśeṣa*.[1] Les partisans de la "différence-non-différence" ne peuvent, eux non plus, parler de cette relation sans faire intervenir le *viśeṣa* : dire que les attributs sont "différents-non-différents" de la substance, signifie qu'ils sont identiques à elle "sous un certain rapport", autres qu'elles "sous un autre rapport", c'est-à-dire selon telle ou telle spécification, tel ou tel *viśeṣa*.[2] Enfin les naiyāyika ne peuvent utiliser une unique relation, le *samavāya*, en vue de joindre des couples de termes dans lesquels chacun se trouve, vis à vis de l'autre, en relation inverse de celle de sa contre-partie vis à vis de lui-même, sans sous-entendre que chaque cas représente une "spécification" du *samavāya*.[3]

La notion de *viśeṣa* se présente donc comme une exigence interne de la pensée, condition de son application exacte au réel. Faut-il en conclure qu'elle est un produit de l'activité mentale et correspond à quelque opération analogue à l'abstraction, à une distinction de raison, dissociant des éléments de façon tout idéale? Telle n'est certainement pas la pensée des mādhva, pour lesquels il n'est aucune conception vraie qui n'ait son répondant dans le réel. Si donc nous pensons le *viśeṣa* en vérité, c'est qu'il existe réellement dans les choses.

---

[1] A.V., I. 2. 26 [6] (p. 12a) *akhaṇḍavādino 'pi syād viśeṣo 'nicchato 'pyasau/ vyāvṛtte nirviśeṣe tu kiṃ vyāvartyabahutvataḥ/*"Le partisan de la non-division possède aussi le *viśeṣa*, même s'il n'en veut pas. Si le Brahman, dépourvu de *viśeṣa*, est connu par négation, pourquoi une pluralité de termes à nier?"

[2] N.S., I. 2. 25 (p. 56b) *bhedābhedavādinā tvavaśyam aṅgīkaraṇīyo viśeṣaḥ/ parasparaviruddhayor bhedābhedayor ekatra tam antareṇānupapatteḥ/*"Quant au *bheda-abheda-vādin*, il lui faut nécessairement admettre le *viśeṣa*, parce qu'il n'est pas possible que deux contradictoires, différence et non-différence, existent ensemble, en un seul objet, sans lui".

[3] N.S., I. 2. 25 (p. 56b) *api caikasvabhāva eva samavāyaḥ/sa katham avayavādīn ādhāratvenāvayavyādīn ādheyatvena niyacchet/avayavādīnāṃ svabhāvabhedād iti cet/alaṃ tarhi samavāyena/atha samavāyasyaiva vicitrabhāvatvaṃ tadā saviśeṣatvam eveti/*"En outre votre *samavāya* a une unique nature: comment pourra-t-il régir les *avayava*, en tant qu'ils sont supports, les *avayavin*, en tant qu'ils sont supportés. Si vous dites : 'parce que ceci est dû à la différence de nature des *avayava* et des autres', en ce cas plus besoin de *samavāya*. Ou bien, c'est le *samavāya* lui-même qui a une nature variée, alors c'est qu'il est pourvu de *viśeṣa*".

Il faut le connaître comme une capacité inhérente à la substance elle-même[1] : si nous pouvons discerner tel de ses attributs, c'est qu'il existe en elle comme un pouvoir de se faire connaître sous tel de ses aspects. Les termes de "puissance du *viśeṣa*" ou "force du *viśeṣa*", *viśeṣa-śakti* ou *viśeṣa-bala*, qui reviennent fréquemment dans les écrits mādhva confirment cette interprétation. La notion de *viśeṣa* possède un dynamisme propre, elle exprime comme une expansion de la substance, apte à rayonner à partir d'elle-même les divers aspects que nous saisissons d'elle. La puissance du *viśeṣa* ne se distingue pas en définitive de la cohésion intime de chaque réalité, de sa densité d'existence, qu'elle manifeste à travers la diversité et grâce à celle-ci.[2] Ceci explique que le terme de *viśeṣa* puisse être donné comme synonyme de *padārtha-śakti*, "puissance d'une entité", ou de *vastu-sāmarthya*, "capacité de la chose".[3]

Dans cette perspective il est possible de dire que le *viśeṣa* est *svanirvāhaka*, "se supportant lui-même", sans que ceci représente un aveu d'impuissance analogue à celui auquel les mādhva acculaient leurs adversaires. Ceux-ci pour éviter le régrès à l'infini menaçant toute relation différente de ses termes, ou seulement différente-non-différente d'eux, devaient finalement déclarer que cette relation se suffisait à elle-même. Les mādhva leur demandaient alors si une relation de ce genre était, ou non, différente de la substance, et si la réponse était qu'elle n'en différait pas, ils se déclaraient satisfaits. Ils avaient en effet amené leurs adversaires à leur propre position : si la relation se supporte elle-même, c'est qu'elle n'est pas différente de la capacité par laquelle la substance se supporte elle-même, elle n'est pas différente du *viśeṣa* dont telle est justement la définition.[4] Dire donc que le *viśeṣa* est *svanirvāhaka* exprime très exacte-

---

[1] A.V., II. 2. 98 [6] (25b-26a) *dravyam eva tato 'nantaviśeṣātmatayā sadā/ nānāvyavahṛter hetur anantatvaṃ viśeṣataḥ/* "Ainsi c'est la substance elle-même, du fait qu'elle est constituée de *viśeṣa* infinis, qui est constamment cause de la variété d'expressions que l'on emploie; l'infinité est par le *viśeṣa*".

[2] N.S. *ibid.* (p. 127b) *tathā guṇaguṇyādīnām atyantābhede'pi guṇādīnāṃ dravyaviśeṣatvena dravyam eva viśeṣaśaktyaivāparyāyaśabdavācyatvādivyavahārahetur bhaviṣyati/*"Ainsi, bien qu'il y ait non-différence absolue entre *guṇa* et *guṇin* etc., du fait que les *guṇa* etc., existent comme *viśeṣa* de la substance, c'est la substance même qui deviendra, par la puissance du *viśeṣa*, cause de l'emploi des mots non-synonymes".

[3] Cf. Ie part. ch. 1 pp. 54 ss.

[4] A.V., II. 2. 99 [6] (p. 26a) *viśeṣaśca viśeṣī sa svenaiva samavāyavat/kalpanāgurutādoṣāt padārthāntaratā na hi/* "Et le *viśeṣa* est lui-même porteur du *viśeṣa* par lui seul, car il n'y a pas défaut d'excès d'hypothèses comme pour le *samavāya*, parce qu'il n'est pas une autre réalité".

ment le caractère irréductible du concret, le fait pour chaque chose d'être ce qu'elle est dans son individualité, provisoirement peut-être, mais véritablement infrangible.[1]

Une conséquence de la capacité du *viśeṣa* à se supporter lui-même est que le *viśeṣa* peut supporter d'autres *viśeṣa*, peut donc se spécifier sans que la relation qu'il manifeste se distende en aucune manière, sans qu'aucune fissure s'introduise dans le rapport *dharmin-dharma*.[2] L'objection de régrès à l'infini, que suggère aussitôt l'expression "spécification de spécification", ne peut être retournée contre les mādhva, car ces spécifications secondaires n'ont aucunement fonction de chaînons destinés à relier le *viśeṣa* à quelque terme dont il serait distinct. Solidement enraciné dans la substance, le *viśeṣa* peut se ramifier sans se diviser de celle-ci ni de lui-même. Il se peut ainsi qu'une chose

---

[1] N.S. *ibid* (p. 130a) *yathā samavāyaḥ svenaiva samavāyī na sambandhāntareṇetyabhyupagamyānavasthā pareṇa parākriyate/tathā sa dravye'nekavyavahāranirvāhahetur viśeṣaśca svenaiva viśeṣī na punar viśeṣāntareṇa/ato na kaścid doṣa iti/samavāyavad ityupalakṣaṇam/sattāntyaviśeṣavaccetyapi draṣṭavyam/yathā dravyaguṇakarmasu sadvyavahārahetuḥ sattā svenaiva satī svīkṛtā/yathā ca nityadravyeṣvatyantavyāvrttipratyaye hetur antyo viśeṣaḥ svenaivātyantavyāvṛttas tathaiveti/*"De même que notre adversaire écarte le régrès à l'infini en disant que le *samavāya* est pourvu de *samavāya* par lui-même seulement, et non par une nouvelle relation, de même nous disons que ce *viśeṣa* qui, dans la substance est cause des diverses façons dont on l'exprime, est seulement par lui-même pourvu de *viśeṣa*, et non par l'effet d'un autre *viśeṣa*. Ainsi il n'y aucune difficulté, comme dans le cas du *samavāya*, est-il sous-entendu. (Jayatīrtha pense que le mot *samavāyavat*, cf. texte de Madhva, note précédente, porte sur les mots qui le précèdent et qu'il faut le sous-entendre à nouveau dans la seconde partie du *śloka*.) Il faut voir qu'il en est comme de 'l'existence' et du '*viśeṣa* ultime' (de votre système). De même que le fait d'exister, cause des diverses façons de parler de l'être comme substance, qualité, action, existe, comme vous l'admettez,par soi-même ; et de même que votre *viśeṣa* ultime, cause de la représentation de distinction absolue entre les substances éternelles, est lui-même par lui-même absolument distingué, c'est de la même façon que nous le disons".

[2] N.S., II. 2. 99 (p. 130a) *nanvayaṃ nānāvyavahāranirvāhahetur viśeṣo yadi dravyātmaiva kathaṃ tarhi dravyasya viśeṣaḥ syāt/ tadīyatāyā bhedavyāptatvāt/ maivam/ vināpi bhedena tatpratinidhinā viśeṣeṇaiva viśeṣasya tadīyatopapatteḥ/* "Mais si ce *viśeṣa*, cause de la diversité de nos expressions, est l'essence même de la substance, comment peut-il être un *viśeṣa* de la substance, car l'appartenance implique la différence ? Non pas : parce qu'il est possible que cette appartenance soit une propriété du *viśeṣa*, sans qu'il y ait de différence, par le seul fait du *viśeṣa*, qui est substitut de la différence".

acquière, par une cause adventice, quelque spécification supplémentaire, que l'étoffe soit teinte par exemple, sans que l'on dise pour autant que ce nouveau *viśeṣa* lui appartienne moins étroitement que les autres. Tout se passe, semble-t-il comme dans un phénomène d'aimantation : de même que la limaille aimantée devient elle-même aimant, les *viśeṣa* acquis s'intègrent à la substance aussi fermement que s'ils en étaient des qualifications premières, au point qu'ils sont à leur tour capables de porter de nouvelles spécifications.

Il se peut même que le "tout qualifié", le *viśiṣṭa*, soit le résultat d'une composition accidentelle, mais une fois cette composition réalisée et tant qu'elle dure, elle constitue un ensemble véritable.[1] Si l'on prend l'exemple de "l'homme porteur d'un bâton", du *daṇḍin*, le bâton, *daṇḍa*, tenu par Devadatta, compose avec celui-ci un *viśiṣṭa* réel, désigné par un substantif unique, et qui demeure tel jusqu'au moment où l'homme jette le bâton. Il faut ici distinguer deux temps : avant que le *viśiṣṭa* soit formé, Devadatta représente le *viśeṣya*, "la réalité à qualifier", et le bâton est le *viśeṣaṇa*, "le moyen de qualification", et ces deux réalités sont absolument séparées; mais une fois la composition accomplie une relation nouvelle est créée, relation d'identité spécifiée, joignant le tout qualifié, *viśiṣṭa*, à toutes ses qualifications, *viśeṣa*, qui ne sont plus séparées de lui : ce nouveau *viśiṣṭa* s'assimile tous les caractères de Devadatta, et c'est du *daṇḍin* que seront affirmés maintenant les attributs qui lui appartiennent.

Ceci ne signifie pas que tous les *viśeṣa* se trouvent sur le même plan. Certains sont si intérieurs à la substance qu'ils se confondent avec son essence

---

[1] N.S., II. 2. 139 (p. 25a-b) *viśiṣṭākāro na viśeṣaṇaṃ nāpi sambandhaḥ kiṃ nāma viśeṣyam| na ca tanmātram| dvividho hi viśiṣṭākāraḥ| yāvadviśeṣyabhāvyayāvadviśeṣyabhāvī ca| tatrādyo viśeṣyeṇātyantābhinnaḥ| yatheśvaraḥ svarūpeṇa sarvajñaḥ| ..| dvitīyas tu viśeṣyeṇa bhinnābhinnaḥ| yathā parvatenāgnimān| yathā hi saṃyogaviśeṣasacivās tantavaḥ paṭākāreṇa pariṇamante| tathāgantukaviśeṣeṇa sambandhād viśeṣyasvarūpaṃ viśiṣṭākāreṇa pariṇamate| |* "La forme composée (*viśiṣṭa-ākāra*) n'est pas le moyen de qualification (*viśeṣaṇa*), ni non plus la relation, mais c'est la réalité à qualifier (*viśeṣya*). Mais ce n'est pas uniquement celle-ci. Car le *viśiṣṭa-ākāra* est de deux sortes : celui qui existe selon le *viśeṣya* et celui qui n'existe pas selon lui. Le premier est entièrement non-séparé du *viśeṣya*, comme l'on dit : le Seigneur est omniscient par essence... le second peut être séparé ou non-séparé du *viśeṣya*, comme pour la montagne le fait qu'elle soit en feu, ou comme pour les fils qui, unis par un contact déterminé, se transforment en étoffe; ainsi, par un lien avec un *viśeṣa* accidentel l'essence propre du *viśeṣya* se transforme en *viśiṣṭa-ākāra*".

même. D'autres sont périphériques et ne lui appartiennent que pour un temps.[1] Certains sont donc conformes à la substance, *yāvaddravya*, d'autres lui sont accidentels, *ayāvaddravya*.[2] Les transformations subies par la substance mettent en évidence cette distinction, manifestant quels *viśeṣa* peuvent être séparés de la substance sans la détruire, quels au contraire lui sont essentiels. Mais dans le moment actuel, un ensemble réel est absolument digne du nom de *viśiṣṭa*, quelle que soit la façon dont il ait été produit, quelle que soit la durée de son existence.[3] Ainsi l'étoffe est un *viśiṣṭa*, bien qu'elle ne soit pas indestructible : la mise en contact des fils a produit en eux un *viśeṣa*, la spécification nouvelle d'être "en connexion mutuelle", et l'étoffe est "non-différente des fils tissés". La relation de *sa-viśeṣa-abheda* régit donc tout rapport de type *avayava-avayavin*, comme elle régit les autres rapports de spécifications, celui de qualité, *guṇa*, ou celui d'action, *kriyā*. De cette manière, trois des relations reconnues par le nyāya-vaiśeṣika se trouvent expliquées par le *viśeṣa*.

---

[1] A.V., II. 2. 107 ss. [6] (p. 26a) *asmatpakṣe guṇādyāśca tadvanto hi viśeṣataḥ/ ananyatvānnānavasthā bhedo nāśe bhavet tathā/ viśeṣam eva saṃśritya.../* "Dans notre position, les qualités etc., et les supports de celles-ci existent grâce au *viśeṣa* : comme nous nous appuyons uniquement sur le *viśeṣa*, il n'y a pas régrès à l'infini, car il n'y a pas de différence (entre les qualités et la substance), la division ne se produit que lorsque la substance est détruite".

Jayatīrtha ici encore précise que ceci ne revient pas à la doctrine *bheda-abheda*, comme le lui objectent ses adversaires : *kiṃ bhedābhedābhyupagamena/ maivam/ viśeṣasya bhedakāryavyavahāramātranirvāhakatvena vināśaṃ pratyanirvāhakatvāt/ sakalabhedakāryakāritve viśeṣo bheda eva na tatpratinidhiḥ syāt/* "A quoi bon accepter (maintenant) la doctrine *bheda-abheda ?* Pas du tout: car le *viśeṣa* supporte seulement les usages qui ont pour effet la différence, et ne supporte rien qui ait rapport à la destruction de la chose. Si le *viśeṣa* produisait tous les effets de la différence, il serait différence et non *viśeṣa*" (p. 150a-b).

[2] ou *yāvadviśeṣya* et *ayāvadviśeṣya*, cf. note 1 p. 181.

[3] A.V., II. 2. 110 ss. [6] (p. 26a) *abhinno bhagavān svena tadanyena vibhedavān/ nityā dharmās tadīyās tu sarve'smān naiva bhedinaḥ/ sāmastyocchedino'nyatra dharmā ubhayarūpiṇaḥ/* "Le Bienheureux est sans division en lui-même, il est divisé de ce qui est autre que lui. Tous les attributs qui lui appartiennent sont éternels, n'étant absolument pas divisés de lui. Ailleurs, les attributs qui sont voués à se séparer de leur totalité sont de deux sortes", (c'est-à-dire divisés et non-divisés de leur support). Mais ceci ne revient pas à la doctrine *bheda-abheda* : il s'agit de la "différence des temps" dit Jayatīrtha. Tant que dure la composition, les attributs même temporaires ne sont pas séparés de leur support.

Restent les deux catégories de *sāmānya* et de *viśeṣa*, dont le *samavāya* rendait compte dans ce même système. La première implique l'existence de notions abstraites, qui subsisteraient, chacune unique et éternelle, en la multitude des êtres particuliers : le *samavāya* aurait donc pour fonction de relier celles-ci à ceux-là. Madhva rejette l'existence séparée d'entités qui seraient des notions abstraites, et il affirme fortement que nous connaissons exclusivement des individus particuliers, pourvus de leurs caractères tout aussi spécifiques.[1] Il se plaît à poser aux partisans des idées générales diverses apories qui confirment le caractère arbitraire d'une telle supposition. Si l'on pense telle notion générale, distincte des individus et liée à eux par *samavāya*, comment pensera-t-on la généralité de cette notion générale elle-même ? Un nouveau *samavāya* sera requis, renouvelant la menace du régrès à l'infini. Jayatīrtha pose une difficulté supplémentaire : comment peut-on parler de l'existence de ces notions générales ? Si l'on dit qu'elles existent, il faut leur attribuer une qualité générale, le fait d'exister, l'*astitva*. De cet *astitva*, dira-t-on qu'il existe ou non ? Si on le nie, on se contredit soi-même, mais affirmer l'*astitva* de l'*astitva* ouvre une nouvelle alternative : ou bien l'on considèrera ces notions comme séparées l'une de l'autre, et l'on s'exposera à la même demande, indéfiniment; ou bien l'on dira que ces deux termes n'en font qu'un, et l'on avouera que le fait d'exister n'est pas différent de l'existence elle-même. Cependant l'on a pu leur appliquer la relation *dharmin-dharma*, "support-attribut", alors qu'on les a reconnus être identiques, l'on a donc implicitement utilisé le *viśeṣa*.[2] Il n'en faut pas plus pour

---

[1] A.V., II. 2. 121 ss. [6] (p. 26b) *naratvādikam apyevaṃ tattaddharmatayeyate| na sarvadharma eko'sti samudāyas tu bhinnagaḥ| etādṛśaṃ ca sādṛśyaṃ padārtheṣu pṛthak pṛthak|* "L'humanité est de même considérée comme un attribut de tel ou tel homme : il n'existe pas un attribut unique appartenant à tous, mais une collection qui suppose des êtres différents. Et la ressemblance est de même, existant dans chacune des réalités". Jayatīrtha explique que la ressemblance n'est pas un attribut commun aux choses qui se ressemblent, mais qu'elle repose de façon différente sur chacun de ses termes : *anayoḥ sādṛśyam ityādeścāsyānyena sādṛśyam asyānyena sādṛśyam iti upapatteḥ|* "parce qu'il est possible de dire que, lorsqu'on parle de ressemblance entre deux choses, il s'agit de la ressemblance de celle-ci par rapport à l'autre, de celle-ci par rapport à l'autre". Il en sera de même pour la différence (cf. chapitre suivant) : chaque chose a sa manière à elle de différer des autres.

[2] N.S., II. 2. 106 (p. 142a-b) *dharmapadārthaṃ dravyādibhyo bhinnam abhyupagacchan praṣṭavyaḥ| astitvādidharmeṣvapyastitvādikam asti na vā| neti pakṣe'nubhavavirodhaḥ| astitvaṃ na jñeyaṃ nābhidheyam iti svakriyāvirodhaśca| anyathā dravyādiṣvapi tadabhāvāpattiḥ| ādye tadāśrayato bhinnam abhinnaṃ vā|*

mettre en évidence le caractère définitivement concret de toute existence et refuser cette qualité d'exister aux notions abstraites. De ce fait, puisque les *sāmānya* ne se trouvent jamais hors des choses, il est bien évident que le *samavāya* destiné à leur relier celles-ci devient inutile.

La dernière catégorie pour laquelle les naiyāyika usent du *samavāya*, est la catégorie de *viśeṣa*. Sous la similitude des termes, les notions signifiées sont très différentes dans les deux écoles, et les mādhva n'ont pas de peine à montrer que le problème auquel répond le *viśeṣa* de leurs adversaires ne se pose pas pour eux. En effet le système du nyāya-vaiśeṣika conçoit le *viśeṣa* comme une entité adjointe par *samavāya* aux substances éternelles, pour les distinguer entre elles. Il joue en particulier ce rôle pour les atomes : sa fonction est de faire exister ces atomes de façon diverse, c'est-à-dire en des points divers de l'espace.[1] Les

---

ādye tatrāpyastitvādyantaram ityanavasthā syāt/ dvitīye tvasti tāvat tatrāpi dharmadharmyādivyavahāraḥ/ sa cānupapadyamāno viśeṣaṃ gamayatīti/ "A celui qui tient qu'il existe une entité, l'attribut, séparé des substances etc., il faut demander : est-ce que dans les attributs d'existence par exemple, il y a ou non un attribut d'existence? S'il répond non, il contredit l'expérience, et s'il répond que l'attribut d'existence n'est ni connaissable ni exprimable, il contredit sa propre construction, car il n'existerait pas non plus dans les autres cas, pour les substances elles-mêmes etc. S'il répond qu'il existe, son existence est-elle séparée ou non-séparée de son support : dans le premier cas il lui faudra aussi un attribut d'existence, et ce sera le régrès à l'infini. Si elle n'est pas séparée de son support c'est que, au moins dans ce cas, l'on parle de l'attribut, du support d'attribut etc., (en même temps) et cette façon de parler ne leur étant pas acceptable, elle conduit au *viśeṣa*". Les vaiśeṣika disent en effet que l'existence, *sattā*, est un terme au delà duquel il n'est pas possible de remonter, cf. plus haut note 1 p. 180.

[1] M.S.S.S., p. 9a-b: *nanu gaganaṃ tāvad vibhu/ tasya sakalamūrtadravya-saṃyogo vaktavyaḥ/ sa ca naikadeśāvacchedena/ tasyākhaṇḍatvenaikadeśābhāvāt/ .../ ato gaganādivibhudravyasya ghaṭādinā saṃyogatadabhāvobhayanirvāhako viśeṣo'nanyagatyā svīkaraṇīyaḥ/.../ paramāṇuṣu yadyapi paramāṇutvajātir itara-vyāvṛttihetur asti/ tathāpi paramāṇvantarādisaṃyogatadabhāvasiddhyarthaṃ viśeṣasyāvaśyakatvāt/ anityadravyeṣvapi na viśeṣas svīkāryaḥ/ teṣām avayava-tvena pradeśabhedena saṃyogatadabhāvayor upapatteḥ/* "Mais du fait que l'espace est omni-pénétrant, il faut le dire en contact avec toutes les substances concrètes. Et ce contact ne se fait pas par la division de l'espace en lieux déterminés, parce qu'il est sans coupure, ne possédant pas de pluralité de lieux... Aussi parce qu'il n'y a pas d'autre issue, il faut admettre un *viśeṣa* qui permette à la fois le contact et l'absence de contact entre la substance omni-pénétrante de l'espace et les objets, cruches etc.; ...Pour les atomes ultimes, bien que la catégorie à laquelle ils appartiennent soit cause de leur distinction, pourtant pour rendre

mādhva contestent l'utilisation de la notion de *viśeṣa* en un tel sens ; le *viśeṣa* des naiyāyika n'est pas à proprement parler un agent de spécification des atomes puisque ce système les conçoit comme préalablement pourvus de qualités spécifiques. Quant à son rôle propre, qui est de permettre le contact entre chaque atome et un point défini de l'espace, il n'a de raison d'être que dans un système pour lequel l'espace est absolument non-divisé. Il est certain que la localisation dans un espace indivisible, d'atomes dépourvus de parties, requiert quelque artifice dont témoigne l'invention du *viśeṣa*.[1] Mais les mādhva ignorent un tel problème, car ils refusent la notion d'atome comme contradictoire en elle-même : il n'y a pas d'arrêt dans la division de l'étendue, tout objet étendu se trouve en droit divisible à l'infini,[2] et l'on ne peut en sens inverse tirer les réalités étendues d'une composition d'atomes inétendus. D'autre part ils ont montré que la notion d'espace implique celle des parties de cet espace. Il n'y a donc aucune difficulté à concevoir le contact des parties de l'espace avec les parties des objets qui se trouvent dans l'espace.

---

compte du contact et de l'absence de contact d'un atome avec un autre, le *viśeṣa* est nécessaire. Mais pour les substances non-éternelles il n'est pas besoin de *viśeṣa* : comme elles ont des parties, le contact et son absence sont possibles par la différence des lieux qu'elles occupent". La réponse des mādhva est que tout est divisible, aussi bien l'espace que les atomes : *atrocyate/ gaganaparamāṇvādīnām api sāvayavatvena saṃyogatadabhāvayoḥ sambhavāt/* "ici il est dit : parce qu'il est possible que le contact et son absence, entre l'espace et les atomes, se fasse du fait qu'ils sont, eux aussi, pourvus de parties".

[1] *ibid.*, p. 10a: *kiñca paramāṇor avayavānaṅgīkāre tasya daśadikṣvabhisambandho na syāt/* "Bien plus, puisque vous considérez que l'atome est sans parties il ne peut être en relation avec les dix directions (de l'espace)".

[2] A.V., II. 2. 84 [6] (p. 25a-b) *ataḥ sarvapadārthānāṃ bhāgāḥ santyeva sarvadā/ sarvadikṣvapi sambandhād avibhāgas parāṇutā/* "Ainsi toutes les réalités sont toujours, sans exception, pourvues de parties, parce qu'elles sont en relation avec toutes les directions: l'atomicité c'est le fait de n'avoir pas de parties". Jayatīrtha précise que l'atome ultime est pourvu de parties: *paramāṇuḥ sabhāgaḥ padārthatvād ghaṭavad iti/ ...sākṣiṇā paramāṇusiddher uktatvāt/ tena ca sabhāgatayaiva siddheḥ/* "l'atome ultime est pourvu de parties, parce qu'il est un objet, comme la cruche...parce qu'il a été dit que le *paramāṇu* est établi par le *sākṣin*, et parce que celui-ci l'établit comme pourvu de parties" (p. 98b). Dans ces conditions les derniers mots du texte de Madhva font difficulté : Jayatīrtha les explique en disant qu'il s'agit d'une non-division de fait et non de droit: *yasya vibhinnāvayaveṣu satsvapi teṣām vibhāgo na kadāpi bhavitum arhati sa paramāṇur iti/* "est dit *paramāṇu* ce qui, tout en ayant des parties distinctes, ne peut jamais subir de division de ces parties" (p. 99a).

Ayant ainsi écarté les deux catégories du nyāya-vaiśeṣika qui correspondent à des problèmes que leur propre système n'accepte pas, les mādhva peuvent donc dire, au terme de cette discussion, que leur conception du *viśeṣa* rend compte par elle seule de toutes les relations intérieures à la substance. La simplification opérée n'est pas seulement économie d'hypothèses, elle permet en outre à la pensée de rejoindre le réel sans se heurter aux difficultés que multiplient les partisans de l'irréalité du monde.[1] Il n'est que de prendre l'existence telle qu'elle est, de la

---

Le B.T. affirme les deux points: d'une part il dit que rien, jamais, n'est connu comme dépourvu de parties (par. 14) : *na cānavayavaṃ vastu kvacit syān mānagocaram|* d'autre part (par. 91) il déclare : *ākāśā apyatas tvete hy-anantā apkaṇādivat|* "ces espaces eux-mêmes sont donc en nombre infini, comme les gouttes d'eau etc.,", semblant donner à l'espace une structure granulaire.

La solution semble se trouver dans les affirmations de Madhva selon lesquelles la notion d'atomicité est relative, comme celle de grandeur. L'atome est un infini mais chaque ordre de grandeur représente un nouvel ordre d'infini. Madhva emploie à ce sujet la notion de *tāratamya*, de hiérarchie qu'il emploiera pour rendre compte de la gradation des âmes : à chaque degré l'on trouve un groupe d'âmes en nombre infini, il y a donc une hiérarchie entre les infinis.

A.V., II.2. 86 [6] (p. 25b) *tāratamyena sarve'pi mahāntaścāṇavo yataḥ|* "parce que toutes choses sont grandes ou atomiques selon leur hiérarchie" et A.V., II. 2. 66 : [6] (p. 24b) : *aṇutvaṃ ca mahattvaṃ ca yato vastuvyapekṣayā| tāratamyasthitā yasmāt padārthāḥ sarva eva ca|* "l'atomicité et la grandeur sont relatives à la chose, c'est pourquoi toutes les réalités aussi se tiennent en hiérarchie". Jayatīrtha au commentaire du premier passage rapproche explicitement la hiérarchie des groupes d'âmes et les degrés selon lesquels existent les divers infinis : *tathā sarvakalpeṣu saṃsāriṇo'nantāḥ| tathāpyapavargavaśāt tāratamyam upeyam eva|* "C'est ainsi que dans tous les *kalpa*, les êtres en transmigration sont infinis, et que pourtant, en dépendance de leur ascension, une hiérarchie est établie (entre eux)" (p. 99b).

Ces développements de la doctrine paraissent se rattacher étroitement à la notion de *viśeṣa* : le *viśeṣa*, force de cohésion de chaque réalité, permet de penser l'unité d'ensembles pourvus de parties infinies, et de concevoir ces infinis comme des touts pouvant être en relation les uns avec les autres, hiérarchisés en ordre de grandeur.

[1] A.V., II. 2. 139 [6] (p. 27a) *asmatpakṣe viśeṣasya sarvatrāṅgīkṛtatvataḥ| nāsti doṣaḥ kvacit.../* "Dans notre position, puisque le *viśeṣa* est accepté dans tous les cas, il n'y a plus aucune difficulté..." Madhva laisse apparaître un véritable enthousiasme pour la notion de *viśeṣa*, et il s'étonne qu'elle rencontre tant d'oppo-

décrire dans son caractère essentiel, qui est d'être un fait irréductible, pour faire apparaître les notions qui à la fois expriment et expliquent cette irréductibilité.

Mais montrer que le *viśeṣa* est l'hypothèse la plus simple et la meilleure, suffit-il à prouver qu'il existe ? Les mādhva rejettent l'autorité du raisonnement "indépendant," c'est-à-dire qui ne s'appuierait pas sur le contenu d'une expérience. L'hypothèse *arthāpatti*, affirment-ils, n'est pas un *pramāṇa* par elle-même, elle n'est qu'une forme du raisonnement, soumise comme lui au fait, et ne pouvant atteindre la vérité par ses seules forces. Si donc les mādhva présentent leur conception comme l'hypothèse la plus satisfaisante, c'est au plan de la discussion d'un système qui avait avancé une autre hypothèse, celle du *samavāya*. Mais il est certain que là n'est pas leur dernier mot au sujet d'une notion qui est au centre de toute leur doctrine, à la base de toutes leurs explications.

Par quelle expérience cependant pouvons-nous appréhender le *viśeṣa*, pouvoir interne de la substance, force de cohésion de chaque réalité, capacité cachée au cœur même de la relation du substrat et de ses attributs ? Madhva ne craint pas d'affirmer que le *viśeṣa* est connu par perception, *pratyakṣa*, mais cette perception est celle du *sākṣin*. Bien que le *viśeṣa* ne figure pas dans les listes,[1] par ailleurs ouvertes, des objets du *sākṣin*, un texte formel de l'*Anuvyākhyāna* déclare que "tous ces *viśeṣa* sont assurément objets de la perception du témoin".[2] Ceci signifie donc que le *viśeṣa* est donné à l'évidence intellectuelle comme une vérité immédiate, mais ceci ne signifie pas qu'il lui soit donné comme une entité isolée qui puisse être saisie à part de l'expérience sensible. Par analogie avec la connaissance de ces autres objets du *sākṣin* que sont l'espace et le temps, il est possible de comprendre le *viśeṣa* comme une catégorie du réel, qui

---

sition : A.V., II.2. 103 [6] (p. 26a) *etādṛśe viśeṣe'smin ko dveṣo vādināṃ bhavet|* "Puisque ce *viśeṣa* est tel, comment les docteurs peuvent-ils avoir cette haine pour lui ?"

[1] Cf. plus haut, IIe part. ch. 1 notes 1 et 2 p. 141.

[2] A.V., II. 3. 68 [14] (p. 36a) *viśeṣāḥ sarva evaite sākṣipratyakṣagocarāḥ| ūrīkṛtya ca tān sarvān vyavahāraḥ pravartate|* "Tous ces *viśeṣa* sont assurément objets de la perception du *sākṣin*, et c'est en les reconnaissant tous que se fait l'usage courant".

Le M.S.S.S. (p. 8a) cite un autre texte de Madhva, provenant du *Ṛg-bhāṣya; taduktaṃ ṛgbhāṣye| uktvā dharmān pṛthaktvasya niṣedhād evam eva hi| viśeṣo jñāyate śrutyā bhedād anyaśca sākṣita iti|* "Lorsque la Śruti parle des attributs, tout en niant qu'ils existent de façon séparée, elle fait connaître le *viśeṣa*, et celui-ci est donné comme autre que la différence par le *sākṣin*". Un texte du B.T. (par. 3) dit également : *viśeṣo'nubhavād eva jñāyate sarvavastuṣu|* "le *viśeṣa* est connu certainement par l'expérience dans toutes les réalités".

s'impose à la pensée dans toutes les démarches par lesquelles elle appréhende une vérité d'existence. Ainsi le *viśeṣa* est connu "dans" les choses, dans la mesure où nous les jugeons vraies, où nous ne les prenons pas comme un assemblage illusoire de données hétérogènes, dans la mesure où nous savons que ces données convergent vers un noyau de réalité. Ce jugement qui provient de seul "témoin", informe notre perception sensible de telle sorte que, par un unique acte de perception, nous "voyons" les choses et leur existence.

Selon une démarche qui lui est familière, Madhva confirme sa position par le témoignage de l'activité pratique, celle de l'action et du langage, tout l'ensemble des comportements désignés par le terme de *vyavahāra*. En celui-ci se révèle comme spontanément cette science innée du vrai qui est celle "témoin," laquelle nous garantit la valeur de nos certitudes pratiques. Madhva donne du mot *vyavahāra* une "étymologie" qui vise à en exclure toute nuance relativiste et à fonder sa vérité dans celle du jugement porté par le *sākṣin* : *vyavahāra* signifierait "ce qui a efficacité", *vyavasāyin*, "grâce au *sākṣin*".[1] C'est pourquoi, continue le texte, "pour fonder ce *vyavahāra*, reconnu par tous, c'est le *sākṣin*, sans défauts, que toujours nous devons seul accepter". Il est remarquable que ces considérations suivent immédiatement le passage qui affirme que les *viśeṣa* sont les objets de la perception du *sākṣin*, signifiant par là que tous nos comportements spontanés supposent une certaine connaissance du *viśeṣa*. Ceci doit être rapproché de l'argument employé contre les adversaires : ceux-là mêmes qui ignorent ou nient le *viśeṣa* ne peuvent éviter d'en faire usage sous une forme ou sous une autre.

Telle semble donc être l'"expérience" qui donne valeur à l'hypothèse du *viśeṣa*. Elle est si fondamentale qu'elle fonde toute expérience objective et toute description de cette expérience. Percevoir le moindre objet comme réel, c'est le percevoir comme possédant sa capacité propre d'existence, c'est le connaître comme ce tout concret, ce *viśiṣṭa*, identique à ses *viśeṣa*, rayonnant par eux la multiplicité de ses aspects, manifestant par eux l'unité en laquelle ils s'enracinent.

---

[1] A.V., II. 3. 69 [14] (p. 36a-b) *sākṣiṇo vyavasāyī tu vyavahāro 'bhidīyate/ tasmāt sarvaprasiddhasya vyavahārasya siddhaye/ sākṣī nirdoṣa evaikas sadāṅgīkārya eva naḥ/*

DIFFERENCE ET NEGATION

Chaque être concret se trouve confirmé en son existence propre grâce à la notion de *viśeṣa*, qui supprime l'apparente contradiction de l'un et du multiple à l'intérieur de chaque réalité. Cependant les adversaires du réalisme ont beau jeu de réintroduire l'irrationalité du monde par un autre biais. La seule coexistence de réalités multiples est en elle-même source de nouvelles apories. Il semble en effet impossible de parler de la "différence", *bheda*, de la distinction des divers existants, sans rencontrer à nouveau des difficultés logiques qui manifestent l'inanité du monde que nous prétendons réel.

Jayatīrtha résume avant de leur répondre les contradictions que les bouddhistes śūnyavādin, docteurs de la Vacuité, découvrent dans le seul énoncé de la différence.[1] Comment, disent-ils, pourrions-nous concevoir une telle notion sans devoir accepter des pétitions de principe, sans être acculés au défaut logique du "support mutuel" ? L'on ne peut en effet penser une différence pure, mais il faut la poser comme une relation, que ce soit relation entre deux termes, ou relation de l'un des termes à l'autre. Si l'on essaie de définir la différence

[1] N.S., II. 2. 233 (p. 92b) *anekabhedabhinno hi prapañca iṣyate|bhedasya cāpratyakṣatāyāṃ so'pyapratyakṣa eva|vinā bhedena tatpratītāvadvitīyaśūnyapratītyāpatteḥ|na ca bhedapratītir upapadyate|bhedo hi pratīyamāno ghaṭapaṭādau bhinnāviti ghaṭapaṭayor viśeṣaṇatayā ghaṭapaṭayor bheda iti tābhyāṃ viśeṣyatayā vā pratyetavyaḥ|bheda ityeva pratīter abhāvāt|yad vā ghaṭāt paṭo bhinna iti ghaṭāt paṭasya bheda iti vā ghaṭapratiyogitayā paṭadharmikatayā ca bhedagrahaṇam eṣṭavyam|tatrobhayatrāpyanyonyāśrayatvaṃ viśeṣyayor ghaṭapaṭayor jñāne sati hi tadviśeṣaṇatayā bhedo jñātavyaḥ|* "Ce monde est en effet connu comme divisé en multiples différences, et puisque la différence n'est pas objet de perception, le monde ne l'est pas davantage, car le connaître comme dépourvu de différence c'est connaître le 'vide sans second'. Et la connaissance de la différence n'est pas possible : car lorsque l'on pense la différence, l'on doit la penser soit comme une qualification appartenant à la fois à la cruche et à l'étoffe, dans l'expression : la cruche et l'étoffe sont différentes; soit comme une entité qualifiée par ces deux, dans l'expression : il y a une différence entre la cruche et l'étoffe; parce qu'on ne pense pas simplement : il y a une différence. Ou encore, si l'on dit : l'étoffe est différente de la cruche, ou : il y a une différence de l'étoffe par rapport à la cruche, la saisie de la différence doit se faire en prenant la cruche comme contrepartie et l'étoffe comme support. Ici il y a support mutuel dans les deux cas, car il faut la connaissance des deux termes qualifiés pour avoir la connaissance de la différence comme les qualifiant".

comme relation entre deux termes, soit que l'on dise "la cruche et l'étoffe sont différentes", soit que l'on dise "il y a une différence entre la cruche et l'étoffe", chacune de ces expressions suppose déjà la connaissance de la différence des deux termes. Si l'on essaie maintenant de faire de la différence, non plus une relation entre deux termes, mais une propriété appartenant à l'un d'eux, soit que l'on déclare "la cruche est différente de l'étoffe" ou que l'on dise "il y a une différence appartenant à l'étoffe, par rapport à la cruche", l'on n'évite pas davantage le support mutuel, car on ne peut faire de telles propositions sans connaître d'avance la "différence" entre le *dharmin* et son *pratiyogin*, puisqu'il faut posséder la notion d'un support et celle de sa contre-partie pour pouvoir parler de différence. La conséquence est que la différence ne peut être définie, qu'elle n'a aucun droit au statut de réalité. Si la multiplicité n'existe pas, il ne reste que le "Vide sans second". Nous ne connaissons pas la pluralité parce qu'elle n'est pas connaissable, et nous ne saisissons que le vide sur lequel ce monde de différences paraît exister.

La différence n'est pas une relation, répondent les mādhva. Elle n'est ni relation entre deux termes, ni relation d'un terme à sa contre-partie, elle est identique à son support, au *dharmin*, elle est *vastu-svarūpa*, essence même de la chose.[1] Il est en effet nécessaire de ne pas introduire la moindre "différence" entre la chose et sa différence, car si l'on dit cette dernière tant soit peu différente de son support, l'on est conduit aussitôt à une autre difficulté logique : il faut expliquer la nouvelle différence par une autre, et ceci introduit le défaut d'*anavasthā*, régrès à l'infini, dans la définition. Nous saisissons la différence dans l'acte même par lequel nous saisissons une réalité[2] : il n'y a aucune différence entre penser qu'une chose existe et penser qu'elle est différente des autres choses.

---

[1] A.V., II. 2. 233 [8] (p. 30b) *bhedo viśeṣyadharmyādigrahaṇāpekṣayā yadi/ anyonyāśrayatāhetor durgrāhya iti yanna tat/svarūpaṃ vastuno bhedo yanna tasya grahe grahaḥ/anyathāsyāmunā bheda iti vaktuṃ na śakyate/* "Si l'on dit que la différence est incompréhensible, du fait qu'elle dépend de l'appréhension du terme à qualifier, du support, etc., à cause du défaut de support mutuel, ceci n'est pas : comme la différence est la nature propre de la chose, l'on n'appréhende pas l'une sans appréhender l'autre, sinon il serait impossible de parler de la différence de ceci par rapport à cela". C'est ce texte que commente Jayatīrtha dans le texte cité à la note précédente. Selon lui les deux ensembles d'objections y sont évoqués par les termes de *viśeṣya*, objet à qualifier et *dharmin*, support.

[2] V.T.V., par. 122 *bhedas tu svarūpadarśana eva siddhaḥ*/"Mais la différence est établie dans la vision même de l'essence propre".

La différence nous est donc donnée dans le jugement d'existence lui même, elle en est inséparable : comment dire, en ce cas, qu'elle n'existe pas ?[1]

Mais la doctrine de la "différence essentielle"[2] rencontre d'autres objections auxquelles les mādhva sont à leur tour confrontés. Comment pouvez-vous affirmer, arguent leurs adversaires, que vous saisissez la différence "en même temps" que la chose ? C'est méconnaître le processus de la connaissance. Vous pouvez dire que vous appréhendez au premier moment une réalité indéterminée, *nirvikalpaka*, sans relation à autre chose, puis que vous connaissez ensuite ses diverses déterminations. Alors seulement, vous pouvez parler de différence. La différence est surajoutée à l'existence pure, elle est donc autre que celle-ci et il faut la penser "en relation" à son support, mais non identique à lui. Toutes les difficultés précédentes reparaissent en cet instant. La différence est une relation surimposée à l'objet indéterminé de notre pensée. Mais cette relation est fausse et cette surimposition est irréelle, comme le montrent les paradoxes qu'elles portent en elles.

---

[1] N.S., I. 2. 20 (p. 45b) *bhedo hi vastusvarūpam iti sarvair abhyupagantavyam*/"Car le fait que la différence soit la nature propre de la chose doit être reconnu par tous".

[2] Cette position est celle des sāṅkhya et des mīmāṃsaka. Parmi ces derniers, les prābhākara sont les plus proches de la position des mādhva, puisqu'ils tiennent que la différence est la nature même du substrat, tel qu'il nous est donné dans la perception. Les bhāṭṭa pensent que la différence, étant non-être réciproque, est connue par *anupalabdhi*, "non-appréhension," *pramāṇa* que n'acceptent pas les mādhva. Cf. K. Narain, *Outline Madhva Phil.* p. 62.

Le *Khaṇḍanakhaṇḍhakhādya* de Śrīharṣa, discutant la notion de différence considère quatre explications possibles, que S.N. Das Gupta résume ainsi dans *Hist. Ind. Phil.* I, p. 462 : (1) the difference may be perceived as appearing in its own characteristics in our experience (svarūpa-bheda) as Prabhākara thinks ; (2) the difference between two things is nothing but the absence of the other (anyonyābhāva) as some Naiyāyikas and Bhāṭṭas think ; (3) difference means divergence of characteristics (vaidharmya) as the Vaiśeṣika speak of it ; (4) difference may be a separate entity in itself like the pṛthaktva quality of Nyāya". Dans son exposé de la doctrine de la différence chez Madhva (*op. cit.* pp. 62-70) K. Narain suit un schéma plus simple qui semble correspondre aux allusions de Madhva : la différence peut-être conçue soit comme "essence de la chose" soit comme une réalité indépendante : dans le second groupe se trouvent les naiyāyika, qui tiennent que la différence est une relation distincte de ses termes et qui la considèrent soit comme *pṛthaktva* soit comme *anyonyābhāva*. (Cf. plus loin). Madhva, à notre connaissance ne discute pas la notion de *vaidharmya*.

Les mādhva contestent vivement cette analyse : il n'y a, disent-ils, aucun stade de la pensée correspondant à une appréhension indéterminée. La notion même de connaissance indéterminée est une contradiction dans les termes, puisque la connaissance est toujours, par elle-même, connaissance d'un objet différent du sujet. Dès qu'une chose est saisie, elle possède au moins un caractère, qui est d'être un objet connu, et elle en possède forcément d'autres, celui d'être saisie dans le temps présent,[1] d'être un objet situé dans l'espace, ou au contraire un objet d'expérience interne. Ceci seul inclut la différence dans son essence. Il est possible certes qu'une réalité nous soit présentée comme insuffisamment déterminée, et de là proviennent confusions et erreurs. Mais, au départ, la saisie de tout objet est saisie d'une détermination de notre pensée, différente en soi d'une autre détermination.[2] L'erreur elle-même ne se manifeste que sur une base déterminée : l'on ne confond pas n'importe quoi avec n'importe quoi, et si l'huître est prise pour un morceau d'argent, c'est que l'un de ses caractères, son éclat argenté, a été appréhendé, favorisant la confusion. Il faut aller plus loin : supposons un instant que nous puissions avoir des connaissances vraiment indéterminées, *nirvikalpaka*, il nous suffit d'entendre ce terme en son sens absolu pour devenir incapables de comprendre le passage de l'indéterminé au déterminé,

[1] V.A., par. 413 *svārūpatvena ca bhedasyānekapratītyabhāvān nāynonyāśrayāder avakāśaḥ|asti tāvad astīdam ityatra vartamānakālo vastunā sahaivānubhūyate sākṣiṇeti|*"et du fait que la différence est l'essence même (de la chose), et parce qu'il n'y a pas plusieurs représentations, il n'y a pas place aux objections de support mutuel etc.,: lorsque l'on dit 'ceci est', dans la mesure où l'on emploie le mot *est*, le temps présent est ici connu par l'expérience du *sākṣin* en même temps que la chose elle-même".

[2] V.T.V., par. 124-28 *yadi na svarūpaṃ bhedas tadā padārthe dṛṣṭe prāyaḥ sarvato vailakṣaṇyaṃ tasya na jñāyeta|ajñāte ca vailakṣaṇye ātmani ghaṭa ityapi saṃśayaḥ syāt|na hi kaścit tathā saṃśayaṃ karoti|jñātvaiva prāyaḥ sarvato vailakṣaṇyaṃ kasmiṃścid eva sadṛśe saṃśayaṃ karoti|na hyātmanyahaṃ devadatto na veti kasyacit saṃśayo bhavati|*"Si la différence n'était pas la nature propre, en ce cas, lorsque nous voyons la chose nous ne la verrions pas comme distincte de tout le reste. Et si cette distinction n'était pas vue, le sujet pourrait aussi bien douter en se demandant 'suis-je la cruche?' Et personne ne se pose en effet de tels doutes. Mais c'est en connaissant d'une façon générale la distinction de telle chose vis à vis de tout le reste, que l'on doute au sujet d'une chose qui est semblable à une autre. Car pour personne ne se produit en lui-même le doute : suis-je ou non Devadatta ?"

du *nirvikalpaka* au *savikalapaka*.[1] Le processus psychologique serait inexplicable: l'évocation des souvenirs, par exemple, qui permettrait la détermination progressive de l'objet indéterminé, ne trouverait en ce dernier aucune référence à laquelle se prendre. Comment une existence pure susciterait-elle la réminiscence de caractères analogues ou différents, provoquerait-elle la surimposition d'une relation plutôt que d'une autre ? Si la différence n'était pas perçue au premier instant, elle ne le serait jamais.[2]

Les conséquences absurdes d'une position qui néglige l'expérience nous ramènent donc à la donnée du bon sens : il n'y a pas deux temps dans la perception,[3] comme il n'y en a pas dans la pensée. La différence nous est donnée

---

[1] N.S., II. 2. 234 (p.93a) *bhaved etad yadi bhedo vastugraha eva gṛhyate|na caivam|kiṃ nāma vastupratītyuttarakālam eva|nirvikalpake hi pratyaye vastumātram avabhāsate|bhedas tu vastudarśanottarakālaṃ pratiyogismaraṇe satyavabhāsate|yathā sādṛśyam abhāvaścetyata āha anyatheti|yadi bhedo vastupratītau na pratīyeta tadāsyāmunā bheda ityuttarakālaṃ savikalpakavijñānam api na jāyeta|tathā ca tathā vyavahāro'pi na syāt|asyāmuneti hi dharmipratiyogitayā vastudvayam uddiśya bhedo jñāyate|na cāgṛhītabhedaṃ tathoddeṣṭuṃ śakyate|*"Il en serait ainsi si la différence était saisie dans la saisie même de la chose. Mais il n'en est rien, elle ne peut être saisie qu'après que l'on connaît la chose. En effet, dans une connaissance indéterminée (*nirvikalpaka*) apparaît la chose à l'état pur, mais la différence apparaît après la vue de la chose, au moment où l'on se rappelle sa contre-partie. Il en est ici comme pour (la connaissance) du non-être et celle de la ressemblance. C'est pourquoi il dit (en réponse) : *anyathā*, 'autrement'. (Cf. texte de Madhva, plus haut n.1 p. 190). Si la différence n'est pas connue dans la connaissance de la chose, en ce cas aucune connaissance déterminée (*savikalpaka*) de la forme 'différence de ceci par rapport à cela' ne pourrait naître par la suite, et en ce cas on ne l'exprimerait pas de cette manière. En effet lorsque l'on dit 'de ceci par rapport à cela' on connaît une différence désignant deux choses, l'une comme *dharmin* l'autre comme *pratiyogin*, et une différence qui n'aurait pas été saisie ne pourrait être ainsi désignée".

[2] N.S., II. 2. 235 (p. 96a) *yadi ghaṭadarśane'pi tadbhedo na dṛṣṭas tadānantaraṃ smaryamāṇo gṛhyamāṇo vā pratiyogī paṭo'pi vinā bhedenopalabdhavyaḥ|bhedādarśane cāvaśyam abhedajñānaṃ syāt|*"Si, lorsqu'on voit la cruche, l'on ne voit pas aussi sa différence, en ce cas si par la suite l'on voit ou l'on se rappelle sa contre-partie l'étoffe, cette dernière devra elle aussi être connue sans différence ; et si l'on ne voit pas la différence on a forcément connaissance de la non-différence".

[3] N.S., II. 2. 234 (p. 93a) *yasmād bedo vastunaḥ svarūpaṃ tasmāt tasya vastuno grahe sati paścād bhedagraha iti nāsti|kiṃ tu vastugraha eva bhedagrahaḥ|tathā kvānyonyāśrayatvaṃ yena bhedo durgrahaḥ syād iti|*"Parce que la différence

avec l'objet, à la première appréhension, parce que n'importe quel objet, bien ou mal connu, nous est nécessairment connu comme différent de tous les autres,[1] différent de tout ce qui n'est pas lui.

En ce cas répondent les adversaires, poussant à leur tour à bout la position des mādhva, si vous dites que tout objet porte en lui sa différence d'avec tout le reste, vous devez dire que la connaissance de n'importe quelle réalité donne la connaissance de toutes les réalités. Ceci vous fait omniscients, et vous ne pouvez plus expliquer le doute ni l'erreur. Puisque vous les admettez, vous devez reconnaître que certaines connaissances sont moins déterminées que d'autres et que vous ne saisissez pas d'un seul regard toutes les différences qui, selon vous, sont inséparables de l'essence d'une seule chose. Il vous est donc impossible de poser l'équivalence entre *bheda* et *vastu-svarūpa*.

Notre position, répondent les mādhva, ne conduit pas à l'omniscience, car il est certain qu'une perception limitée ne nous donne pas la connaissance du monde entier, mais elle nous conduit simplement à reconnaître, une fois de plus et à l'intérieur même de notre perception, externe ou interne, la perception du sujet-témoin, la présence du *sākṣin*. C'est lui en effet, et lui seul, qui peut nous donner l'évidence de la généralité, *sāmānya*, car lui seul a la perception de l'infini. En saisissant une réalité nous la saisissons du même regard comme différente de tout le reste,[2] de tout ce qui n'est pas elle : nous pensons le monde en-

---

est l'essence propre de la chose, il n'est pas vrai que la saisie de la différence se produise après que l'on ait saisi la chose, mais la saisie de la chose c'est justement celle de la différence. Ainsi où se trouve ce support mutuel, qui rendrait la différence incompréhensible ?"

[1] A.V., II. 2. 236 ss. [8] (p. 30b-31a) *dharmitvapratiyogitvatadbhedā yugapad yadi|viśeṣaṇaṃ viśeṣyaṃ ca tadbhāvaścaiva gṛhyate|ko virodhaḥ svarūpeṇa gṛhīto bheda eva tu|asyāmuṣmād iti punar viśeṣeṇaiva gṛhyate|*"Puisqu'en même temps (sont connus) le *dharmin*, le *pratiyogin* et leur différence, c'est que l'on saisit le tout à qualifier (*viśeṣya*) sa qualification (*viśeṣaṇa*) et leur relation. Quelle contradiction y a-t-il donc à ce que la différence soit saisie comme la nature propre (de la chose) : ensuite quand on dit 'différence de ceci par rapport à cela,' elle est saisie de façon particulière (selon un *viśeṣa*)".

[2] V.T.V., par 122-3 *bhedas tu svarūpadarśana eva siddhaḥ|prāyaḥ sarvato vilakṣaṇaṃ hi padārthasvarūpaṃ dṛśyate|asya bheda iti tu padārthasya svarūpam itivat|*"Mais la différence est établie dans la vision même de l'essence propre, car l'essence propre de chaque entité est vue comme distinguée de tout le reste de façon générale : dire 'la différence appartenant à telle entité', revient à dire 'la nature propre de celle-ci' ".

tier, en effet, mais ceci n'est pas l'omniscience.[1] Dieu ne connaît pas les réalités en général, mais il les connaît toutes dans l'infinité de leurs relations précises. Notre pensée ne saisit que certaines de ces relations, mais elle peut les concevoir comme innombrables.[2] Cette vision de l'infinité des relations externes qui opposent un être à tous les autres êtres, est l'exacte contre-partie de notre vision de l'infinité de ses relations internes : en droit, en effet, une réalité est porteuse d'un nombre infini de *viśeṣa*, de spécifications,[3] qui chacune la distinguent de tel ou tel autre objet. Nous connaissons une telle potentialité d'un seul regard, au moment même où nous connaissons l'objet donné comme existant, c'est-à-dire comme autre que tout ce qui n'est pas lui. Le *sākṣin* voit la généralité en saisis-

---

[1] V.A., par. 409 *na ca sarvato vyāvṛttyanubhave sārvajñāpattidoṣaḥ|sāmānyataḥ sarvasya sākṣisiddhatvāṅgīkārācca|*"et il ne faut pas dire que si l'on avait l'expérience de la distinction d'avec tout le reste, il en résulterait l'omniscience, parce que nous considérons que c'est le *sākṣin* qui connaît la totalité de façon générale".

ibid., par 411 *na ca viśeṣajñānāpekṣā|bhedasvarūpamātrapratītes tadanapekṣaṇāt|*"et (cette connaissance de la différence) ne dépend pas d'une connaissance précise (de toutes choses), parce que la représentation de la seule essence propre de la différence n'en dépend pas".

ibid., par 412 *na ca saṃśayābhāvaprasaṅgaḥ|kutaścid vyāvṛttasya vastunaḥ pratītāvapi vyāvṛttiviśeṣāgrahaṇavaśād eva saṃśayotpatteḥ|anyathā sarvakoṭyavalambī saṃśayaḥ syāt|*"Et il ne s'en suivrait pas l'absence de doutes : car le doute se produit lorsque, tout en ayant la représentation d'une chose à certains égards distinguée (des autres), l'on ne saisit pas telle distinction particulière, autrement l'on aurait un doute qui porterait sur toutes possibilités".

[2] V.T.V., par 129-31 *sāmānyataḥ sarvavailakṣaṇye jñāta eva ghaṭatvādijñānam|ato nānyonyāśrayatā|na ca yugapajjñānānutpattir doṣaḥ|yathā yugapad eva dīpasahasradarśane sāmānyataḥ sarve jñāyanta eva tathā syāt|*"C'est en les connaissant comme distingués de tout, de façon générale, que l'on a la connaissance des objets, comme la cruche : ainsi il n'y a pas de support mutuel; et il n'y a pas l'objection que plusieurs connaissances ne pourraient naître ensemble; il peut en être comme de la vision simultanée de mille lampes : de même toutes sont connues de façon globale".

[3] Cf. chapitre précédent n. 1 p. 179, A.V., II. 2. 98 : la substance est constituée de *viśeṣa* infinis. Jayatīrtha atténue cette affirmation en disant que seul Dieu possède des *viśeṣa* infinis, et que les substances finies en ont autant qu'il est nécessaire pour les différentes relations dans lesquelles elles sont impliquées. Mais il nous semble que Madhva tient effectivement que chaque être fini porte en lui l'infini, quand ce ne serait que par la divisibilité infinie de l'étendue qui le constitue. Si le *viśeṣa* est une *śakti*, il est une potentialité en droit infinie.

sant l'infini au cœur même du fini. C'est ce que constate la doctrine de la "différence essentielle". Elle est donnée dans la perception, mais il faut ajouter que cette perception est celle du *sākṣin*.

C'est pourquoi les mādhva se trouvent en mesure de répondre à de nouvelles objections. Si la différence est donnée dans la perception, leur demandera-t-on, comment pouvez-vous affirmer la différence entre des termes dont l'un seulemen serait donné à cette même perception? Vous tenez en effet fortement à poser la différence entre les sujets spirituels, comme entre ceux-ci et Dieu. Or en chaque cas, une seule réalité, la vôtre, vous est donnée directement: vous-mêmes dites que nous connaissons autrui par la seule inférence, et que nous connaissons Dieu par la seule Ecriture. Ceci n'est pas une difficulté pour nous, répondent les mādhva, car la perception immédiate nous donne nous-même, à nous-même, comme autre que tout le reste. Notre différence propre nous est connue d'emblée, par expérience absolument pure et certaine, puisqu'en elle seul le *sākṣin* est à l'œuvre : que les autres termes nous soient donnés par d'autres canaux de connaissance ne détruit pas cette évidence essentielle, elle la corrobore en la précisant.[1] C'est ainsi que, en prenant conscience de la réalité de Dieu à travers la Śruti, nous découvrons de façon plus claire notre finitude et l'imperfection de notre condition et nous affirmons avec plus de force encore que ne pouvons en aucun cas être identique à l'Etre parfait.

Les adversaires de la différence ne se laissent pourtant pas aussi aisément convaincre. Si la différence est donnée avec le *dharmin*, elle suppose pourtant toujours un second terme, un *pratiyogin*. Que l'on dise ce *pratiyogin* connu par le *sākṣin*, ou donné au *sākṣin* par d'autres moyens de connaissance, ne change rien au problème : la différence est forcément "en relation", nécessairement relative à autre chose que son support. En disant cela, l'on fait apparaître à nouveau l'évidence du support mutuel dont aucun artifice ne peut nous sauver.

---

[1] U.Kh., p. 1b *ceṣṭāliṅgena sātmatve paradehasya sādhite| anyatvaṃ svātmanas tasmāt sarvair evānubhūyate| ajñatā cālpaśaktitvaṃ duḥkhitvaṃ svalpakartṛtā| sarvajñatādīśaguṇaviruddhā hyanubhūtigāḥ| sārvajñādiguṇā viṣṇoḥ śrutiṣu pratipāditāḥ|* "Puisque, pour autrui, c'est à partir des indications données par le comportement etc., que l'on peut prouver que son corps est animé par un esprit, l'altérité pour chacun, de son propre esprit, est bien une donnée d'expérience. Aussi le fait d'être ignorant, d'avoir une puissance limitée de souffrir, de réaliser très peu de choses, toutes ces notions appartiennent à notre expérience comme contraires aux qualités d'omniscience etc., du Seigneur, et ces qualités d'omniscience etc., nous sont enseignées par les Śruti comme celles de Viṣṇu".

Pour penser la cruche comme différente de l'étoffe, il faut avoir déjà la notion de l'étoffe comme différente de la cruche. Qui plus est, une même différence prend appui sur les deux termes différents : elle leur est donc commune, et de ce fait au lieu de les séparer elle les unifie.[1] Par quelque biais qu'on l'aborde la différence met en lumière les contradictions qu'elle implique de toute nécessité.

Il y aurait là en effet un nouveau danger pour la notion de différence, répondent les mādhva, si la différence du *dharmin* par rapport au *pratiyogin* était identique à celle qui distingue le *pratiyogin* du *dharmin*. Mais il n'en est rien. Si l'on considère la différence comme fixée sur le support, par identité absolue, cette différence participe de tous les caractères de son support : la différence de la cruche par rapport à l'étoffe tient de la nature de la cruche et se trouve de ce fait "autre" que la différence de l'étoffe par rapport à la cruche.[2] Les deux relations ne peuvent s'inverser. Nous employons un seul mot pour les désigner, comme nous le faisons à tout instant pour exprimer des réalités sem-

---

[1] N.S., II. 2. 236 (p. 96a) *tatra kiṃ bhedo dharmiṇaḥ svarūpam/ uta pratiyogino'pi/ na tāvad dvitīyaḥ/ ekasyaiva bhedasyobhayasvarūpatve'dvaitaprasaṅgāt/ ādye tu yadyapi dharmijñānabhedajñānayor nānyonyāśrayatvam/ tathāpi pratiyogijñānāpekṣayānyonyāśrayatvaṃ kathaṃ parihāraṇīyam/ maivam/ bhedasya svarūpato jñāne pratiyogiviśeṣajñānānapekṣaṇāt/ pratiyogisvarūpajñāne caitadbhedajñānānapekṣaṇāt/* "Ici l'on demande si la différence est l'essence propre du *dharmin* ou également celle du *pratiyogin*. Ce ne peut être le second cas, car si une différence unique était essence propre des deux termes il s'ensuivrait qu'elle les unifierait. Mais dans le premier cas, bien qu'il n'y ait pas de support mutuel entre la connaissance du *dharmin* et celle de la différence, comment éviter ce support mutuel, puisque la différence dépend de la connaissance du *pratiyogin* ? Il n'en est rien : si l'on connaît la différence comme essence propre, cette connaissance ne dépend pas de la connaissance d'un *pratiyogin* déterminé, et lorsque l'on connaît l'essence propre du *pratiyogin*, cette connaissance ne dépend pas de celle de cette différence-là". L'argument selon lequel la différence est relative au *dharmin* et au *pratiyogin* est un des arguments des bouddhistes (Cf. n. 1 p. 189). Śrīharṣa (*Khaṇḍanakhaṇḍakhādya*) y introduit une difficulté supplémentaire: puisque *dharmin* et *pratiyogin* sont en relation, il s'ensuit que la différence introduit la présence du *pratiyogin* dans la nature propre du *dharmin*. L'argument est développé par Citsukha (*Tattva-pradīpikā*) sous la forme où le rejette ici Jayatīrtha : la différence unifierait le *dharmin* et le *pratiyogin*. Cf. K. Narain, *Outline Madhva Phil.* p. 64.

[2] A.V., II. 2. 120 [6] (p. 26b) *ito'muṣyāmuto'muṣya bhedo dṛṣṭo dvidharmikaḥ/ tatraikavacanaṃ yat tad viprāṇāṃ bhojanaṃ yathā/* "La différence de cela par rapport à ceci, de ceci par rapport à cela, est connue comme possédant deux supports; si l'on emploie ici un seul mot c'est comme lorsque l'on dit : c'est une

blables, mais ceci ne suppose aucune entité compénétrant ces réalités et les unifiant en une seule notion. Aucune nécessité ne m'oblige à penser l'étoffe chaque fois que je pense la cruche, ni même à penser la différence de l'étoffe par rapport à la cruche, quand je pense la différence de cette dernière par rapport à l'étoffe. Quand je connais la cruche comme autre que ce qui n'est pas elle, je possède une notion qui se suffit pleinement à elle-même, je possède la notion de l'existence individuelle d'un objet donné, son *svarūpa*, sa nature propre. Les deux notions, "différence", et "essence propre", sont identiques, et si je les distingue par la pensée ou le langage, c'est grâce au seul agent capable d'introduire une distance là où il n'y a qu'identité, grâce au *viśeṣa*. Toute différence, quoique identique à la chose se présente comme un *viśeṣa* de celle-ci[1]. Il est donc possible, par la force de *viśeṣa*, de dire que la différence se suffit à elle-même, en surmontant à la fois les défauts de régrès à l'infini et de support mutuel, parce que le *viśeṣa* est *svanirvāhaka*, se supportant soi-même, tout en étant capable de supporter d'autres *viśeṣa* : à la première différence, celle par laquelle une réalité existe comme autre que tout le reste, s'adjoignent par spécifications supplémentaires les autres différences possibles, déterminations secondaires, tout aussi réelles que la détermination première, tout aussi solidement enracinées dans son existence propre.[2] Ainsi le *viśeṣa*, force de cohésion de chaque réalité, et force de manifestation de tout ce qu'elle est, ne rend pas seulement compte de la cohésion de l'un et du multiple à l'intérieur de chaque être, elle permet de comprendre la pluralité des êtres. Chaque substance, par la force même de son existence individuelle se pose comme différente des autres, et chaque différence particulière manifeste un aspect de son individualité. La coexistence de réalités multiples ne menace aucunement la consistance propre de chacune d'elles: il est

---

nourriture de brâhmanes". Il se peut que ce texte réponde à Citsukha, puisque Madhva fait allusion à un autre argument de la *Tattva-pradīpikā*. Cf. plus haut, Ie part. ch. 3.

[1] Cf. plus haut, n. 1 p. 194 : saisir en même temps le *dharmin*, le *pratiyogin* et leur différence, signifie tout simplement saisir un *viśeṣya*, son *viśeṣaṇa* et leur relation, c'est-à-dire un tout qualifié et l'un de ses moyens de qualification. C'est donc en terme de philsophie mādhva constituer un *viśiṣṭa*, dont la différence en question se trouve être alors un *viśeṣa*, non-séparé de lui.

[2] Le B.T. définit à plusieurs reprises le *viśeṣa* comme *vastu-svarūpa*, essence propre de la chose, et ces expressions sont acceptées par Madhva. Mais celui-ci définit également la différence, *bheda*, comme *vastu-svarūpa*. Les deux expressions ne sont pas contradictoires, puisque dans sa perspective telle différence particulière est un *viśeṣa* de la chose, et l'existence particulière de celle-ci n'est rien d'autre que sa différence générale d'avec tout le reste: le *viśeṣa* fondamental

possible plutôt de dire qu'elle se prêtent un mutuel appui,[1] mettant en valeur, par leurs oppositions, tels de leurs caractères spécifiques.

---

supporte d'autres *viśeṣa*, qui sont toutes les différences possibles. Il semble cependant que l'on saisisse ici, à travers cette disparité de vocabulaire une nouvelle preuve de l'élaboration des doctrines du B.T. par Madhva, et il semble aussi que cette élaboration soit en rapport avec la notion de *sākṣin* : c'est en effet le *sākṣin* qui connaît la différence en mode de généralité, avant de saisir les *viśeṣa* de telle ou telle différence. Or comme nous l'avons vu (cf. Introduction p. 31) la notion de *sākṣin* n'apparaît pas dans les passages du B.T. que cite Madhva. Quant à l'idée d'utiliser le *viśeṣa* pour résoudre les apories de la différence elle est présente dans le B.T. par. 146 (cité par le V.T.V., par. 458) : *abhinnatvam abhedaśca yathā bhedavivarjitam/ vyavahāryaṃ pṛthaktvaṃ syād evam eva guṇā hareḥ/ abhedābhinnayor bhedo yadi vā bhedabhinnayoḥ/ anavasthitir eva syānna viśeṣaṇatāmatiḥ/ mūlasambandham ajñātvā tasmād ekam anantadhā/ vyavahāryaṃ viśeṣeṇa dustarkabalato hareḥ/ viśeṣo'pi svarūpaṃ sa svanirvāhakatāsya ca/iti brahmatarke/* "et il est dit dans le *Brahma-tarka* : de même que le fait d'être différent et la différence sont dépourvus de différence, mais peuvent être exprimés de façon distincte, de même en est-il pour les qualités de Hari. S'il y avait différence entre la non-différence et ce qui n'est pas différent, comme entre la différence et ce qui est différent, il y aurait régrès à l'infini. L'on n'a pas la pensée de la qualification sans connaître la relation fondamentale (de celle-ci à la substance); c'est pourquoi ce qui est un peut être exprimé en un nombre infini de manières, par le fait du *viśeṣa*, grâce à Hari dont le pouvoir dépasse la saisie du raisonnement. Le *viśeṣa* est en lui-même l'essence propre et il possède la propriété de se supporter lui-même".

[1] V.A. 405-8 *na bhedo yugadharmaḥ/ kiṃ tvekasya dharmo'pareṇa nirūpyaḥ/ imau bhinnāvityatrāpi stambhāt kumbhasya bhedaḥ kumbhāt stambhasya bheda ityevārthaḥ/ anayor bheda iti tūbhayadhārmikaṃ bhedadvayam eva/ ekavacanaṃ tvanayoḥ svarūpam itivat/ sa ca bhedo dharmiṇaḥ svarūpam eva/ anyathā svarūpaṃ pratīyamānaṃ sarvātmanā pratīyeta/ tathā cātmanyapi ghaṭo'ham iti pratītiprasaṅgaḥ/* "la différence n'est pas un attribut commun, mais c'est l'attribut d'une des choses, mis en évidence par l'autre. Lorsque l'on dit: ces deux choses sont différentes, même en ce cas le sens est : la différence de la cruche par rapport au poteau, la différence du poteau par rapport à la cruche. Lorsqu'on dit : la différence de ces deux choses, il s'agit de deux différences possédant deux supports; l'on emploie un seul mot comme lorsqu'on parle de l'essence propre de deux choses. Et la différence est l'essence propre du *dharmin* lui-même, autrement en connaissant l'essence propre, on la connaîtrait comme essence de tout, et il s'en suivrait que dans le sujet lui-même il y aurait la représentation 'je suis la cruche'". Ce texte reprend les termes mêmes du texte de l'A.V cité plus haut, n. 2 p. 197. Il est sans doute une réponse à Citsukha.

L'évidence de la différence se trouve ainsi établie comme donnée dans la perception et tous les paradoxes dialectiques se révèlent impuissants devant la donnée de fait. L'expérience de vérité, celle qui pose un jugement valable d'existence, pose aussi la nécessité de cette notion. Les adversaires de la différence ne peuvent de bonne foi nier qu'ils ne la connaissent ni qu'ils n'en fassent usage. La discussion philosophique existerait-elle dans un monde où la pluralité serait irréelle ? Les bouddhistes ne distinguent-ils pas entre raisonnements vrai et faux, entre leur position et celle de leur adversaire, entre leur existence et celle de leur opposant ? L'objection seule d'*anyonyāśraya*, qu'ils font aux conceptions de la différence, ne suppose-t-elle pas qu'ils savent ce qu'est la différence : pour parler de "support mutuel", il faut pouvoir penser séparément deux relations réciproques.[1]

Les advaitin, quant à eux, ne nient pas l'expérience universellede la différence mais ils la déclarent provisoire, puisque la seule vérité est celle de l'unité qui doit abolir toute diversité. Les paradoxes de la différence leur servent à montrer que celle-ci est incompréhensible, comme l'est l'illusion universelle dont elle émane. Madhva s'arrête un instant à la notion de "différence illusoire". Ce caractère de *mithyātva*, d'être illusion, que vous attribuez à la différence, est-il vrai ou faux, réel ou irréel ? S'il est réel son support l'est également, et la différence est vraie. S'il est irréel, vous vous trouvez dire que le caractère illusoire de la différence n'existe pas, ce qui revient à notre position.[2] Madhva n'ignore pas que les

---

[1] A.V., II. 2. 238 [8] (p. 31a) *dharmyādibhedagrahaṇāt tenokto 'nyonyasaṃśrayaḥ/ anyatvāgrahaṇe proktaḥ katham anyonyasaṃśrayaḥ/* "Celui-ci dit que dans la saisie de la différence entre *dharmin* etc., il a support mutuel : s'il ne saisit pas l'altérité (de ces notions) comment parle-t-il de support mutuel ?"

N.S. *ibid* (p. 99a) *yadyanyatvaṃ kvāpi na gṛhītaṃ tadānyonyāśrayatvāpādanam eva na śakyam/ nirāśrayatvāt/ taddhi pratītayor dvayoḥ kāryakāraṇabhāvāśrayaṇe satyāpādyate/ antato vādiprativādinor dūṣyadūṣakayor āpādyāpādakayor bhedāgrahe'nutthānam evāpādanasya/* "Si l'altérité n'est jamais saisie, en ce cas il n'est même pas possible de parler de la conséquence du support mutuel, car elle ne reposerait sur rien : une telle conséquence repose sur la relation de cause et d'effet entre deux choses représentées. Finalement, si l'on ne saisissait pas la différence entre le partisan de la thèse et celui de l'antithèse, entre ce qui est à réfuter et ce qui réfute, entre la conséquence et ce qui y conduit, la conséquence (de support mutuel) ne serait pas même soulevée".

[2] A.V., II. 3. 42 ss. [14] (p. 35b) *mithyaiva bhedo vimato bhedatvāccandrabhedavat/ iti cet sādhyadharmo'yaṃ sannasan vā na vobhayam/ yadi sannapasiddhāntaḥ sa evāsannitīrite/ nobhayaṃ cenna siddhaṃ tad iti mānasya dūṣaṇam/* "Si l'on dit : la différence en question 'est illusoire', parce que c'est une diffé-

advaitin donnent l'illusion comme différente de l'être et du non-être, comme du vrai et du faux, mais il refuse en toute occasion une notion composée de deux termes contradictoires. De toutes manières les advaitin, aussi bien que les bouddhistes, acceptent implicitement la différence[1] dans la mesure où ils participent aux activités de ce monde, et tout particulièrement aux activités philosphiques. Peut-être, en donnant un statut intermédiaire à l'illusion et une demi-réalité à la différence, se trouvent-ils exposés à des difficultés plus grandes encore que celles des śūnyavādin : en disant que la différence est fausse, ils devraient dire aussi qu'il existe quelque part une différence vraie, car toute contre-façon suppose la réalité de son modèle.[2]

L'on conçoit dans cette perspective, l'étonnement de Madhva devant une accusation qui provient des advaitin, et reproche à la doctrine de la différence "essence du *dharmin*" de conduire tout droit au nihilisme des śūnyavādin. S'emparant de la formule *dharmi-svarūpa*, ils en déduisent que si la différence est l'essence de la chose, la chose elle-même n'est que différences. La division se trouve introduite au cœur de chaque réalité, la vidant de toute consistance propre. Madhva est visiblement indigné d'une telle manœuvre : où a-t-on pris demande-t-il qu'il s'agisse d'une différence portée à l'intérieur des êtres alors qu'il est uniquement question de la différence entre *dharmin* et *pratiyogin* ? Et de toute façon si vous voulez confondre pour les besoins de la cause différence et

---

rence, comme la différence des deux lunes, l'attribut que l'on veut établir est-il, quant à lui, existant, ou non-existant, ou n'est-il ni l'un ni l'autre ? Si vous dites qu'il existe, c'est contraire à votre position, et si vous dites qu'il n'existe pas, c'est ce que nous disons; si vous dites qu'il n'est ni l'un ni l'autre, ceci ne peut être prouvé : telle est la réfutation de leur raisonnement".

[1] V.A., par. 383 *bhedasya pratītim anupajīvya nirākartum aśakyatvāt|* "Parce que sans prendre appui sur la représentation de la différence, il n'est pas possible de la réfuter".

V.A., par. 392 *bhedābhāvagrāhiṇāpi pratiyogivilakṣaṇatayā svaviṣayo vyavasthāpyaḥ|* "même celui qui saisit la non-existence de la différence, doit établir que l'objet de sa pensée est distinct de sa contre-partie".

[2] A.V. IV, 1, 43 ss. [3] (p. 66a) *vyāvahārikabhedaścet kvāsāvavyāvahārikaḥ| vyāvahārikam ityeva vacanaṃ vyāvahārikam| uta neti vikalpe tu yadi syād vyāvahārikam| tasyāpi bādhyatā cet syād bhedaḥ syāt pāramārthikaḥ| avyāvahārikatvaṃ cet bhedo yaḥ satyatāṃ gataḥ|* "Si la différence est de vérité relative où existe celle qui n'est pas relative? La parole même qui la déclare relative est, ou n'est pas, de vérité relative : si elle est relative, elle est elle-même destinée à être annulée, et il doit exister une différence en vérité absolue; si cette parole n'est pas de vérité relative, la différence devient vraie".

division, vous n'avez pas le droit de conclure au vide, car la division d'une réalité aussi poussée soit-elle ne peut aboutir au néant.[1]

L'objection ainsi écartée peut cependant renaître sous une autre forme et poser des problèmes délicats. En disant que la différence est identique à la nature propre de tout existant, l'on ne peut éviter de faire intervenir la négation dans les énoncés qui définissent chacun d'eux. Les jugements de différence sont de forme négative, distinguant une réalité de ce qui n'est pas elle. N'est-ce pas introduire le non-être dans l'être, composer une notion contradictoire, et du même coup manifester que l'on ne peut parler d'existences multiples ? La pluralité se trouve à nouveau vidée de toute consistance propre, le monde se révèle un réseau de relations inconcevables et inexprimables.

Le réalisme de nyāya-vaiśesika cherchant à décrire la pluralité des existences, sans la réduire à de pures relations, avait été amené à distinguer l'essence de la chose de ses relations, et à distinguer à nouveau entre ses relations, celles qui se présentent sous forme positive et celles qui sont de forme négative. Les premières ressortissaient à la propriété de *pṛthaktva*, le fait d'être distinct, qualité (*guṇa*) positive appartenant aux substances, les douant de différenciation numérique. Les secondes étaient la manifestation d'une catégorie spéciale, l'*anyonya-abhāva*, non-être réciproque, relation éternelle et unique en elle-même., manifestée par les différences spécifiques, de façon analogue à la manifestation de la généralité, *sāmānya*, à travers les êtres particuliers. Madhva s'oppose en plusieurs occasions à de telles distinctions. Il ne peut en effet accepter que le *pṛthaktva* soit une qualité surajoutée au *dharmin* : toutes les difficultés de régrès à l'infini ou de support mutuel s'ensuivent immédiatement. Il ne peut davantage accepter que l'*anyonyābhāva* soit une relation "en soi", distincte des relations particulières, après avoir rejeté la possibilité de notions abstraites existant à part des réalités individuelles. Il affirme que les trois notions de *bheda*, *pṛthaktva* et *anyonyābhāva* sont identiques et que le langage les tient pour synonymes : être différent de ceci c'est être "autre que ceci", ou encore c'est "ne pas être ceci."

---

[1] A.V., II. 2. 146 ss. [6] (p. 27b) *adbhutās te yato'nyasya pratiyogitvam iṣyate/ pratiyogino hi bhedo'yaṃ na tu svasmāt kathaṃ ca na/ vibhāgenālpataiva syāt kuta eva tu śūnyatā/* "Ils sont admirables : puisque le fait d'être *pratiyogin* est la propriété d'une autre chose, cette différence est celle qui (sépare) du *pratiyogin*, mais ce n'est pas une différence par rapport à soi-même, en aucune manière; la division donnerait la petitesse, mais comment donnerait-elle la vacuité ? "

D'après B.N.K. Sharma, *Hist. Dv. Sch.* I, p. 161, il s'agirait ici d'Ānandabodha.

L'équivalence est absolue et les propositions peuvent s'inverser exactement.[1] Il faut donc, abandonnant l'inutile notion de *pṛthaktva*, poser une nouvelle équation. L'*anyonyābhāva*, le non-être réciproque n'est rien d'autre que la différence, et comme celle-ci, il est *dharmi-svarūpa*, essence même de son support.

Mais l'identité ici posée n'introduit pas pour autant le non-être dans l'être, et ne forge pas davantage une composition contradictoire, car le non-être réciproque, malgré son nom, n'est pas du même niveau que les autres non-êtres. Le *prāg-abhāva*, le *pradhvaṃsa-abhāva* et l'*atyanta-abhāva* sont "séparés" de l'objet dont ils sont la négation et ne peuvent en aucun cas coïncider avec lui. C'est là leur définition même qui se fonde sur l'opposition absolue de l'existence et de son contraire. Mais l'altérité est un caractère appartenant au support de cette altérité, par identité absolue.[2] Il n'existe donc pas un seul *anyonya-abhāva*, compénétrant diverses différences. Il faut dire de chaque négation ce qui a été

---

[1] A.V., I. 2. 21 ss. [6] (p. 11b) *pṛthaktvābhāvatadrūpān bhedāṃs trīn kalpayanti cet| kalpanāgauravādyās tu doṣās tatra virodhinaḥ| pṛthaktvānyatvabhedās tu paryāyeṇaiva laukikaiḥ| vyavahriyante satataṃ vaidikair api sarvaśaḥ|* "Si vous imaginez trois sortes de différences, le fait d'exister séparément, le non-être, et la forme propre, les difficultés d'excès d'hypothèses etc., s'opposent ici à vous : le fait d'être séparé, le fait d'être autre et la différence, sont employés comme synonymes, par tout le monde, comme par les savants, sans exception". Jayatīrtha résume la position des naiyāyika : les trois sortes de différences existent dans les substances, deux seulement existent dans la série des cinq, *guṇa* etc., (*guṇa, karma, sāmānya, viśeṣa, samavāya*) parce que le *pṛthaktva* étant une qualité ne peut appartenir qu'aux substances, et dans la dernière catégorie, dans le non-être, n'existe que la différence de forme propre, parce qu'il ne peut y avoir *anyonyābhāva*, non-être réciproque, entre des non-êtres. Il continue en disant (p. 47b) : *ato'nyonyābhāvasya bhedatve'pi bhedasya tu svarūpatve'pi nānyonyābhāvasya dharmisvarūpatvam| svarūpabhedātiriktabhedatvād anyonyābhāvasya iti|* "ainsi (pour eux) bien que l'*anyonyābhāva* soit différence et que la différence soit nature propre (de la chose), l'*anyonyābhāva* n'est pas la nature propre du *dharmin*, parce que l'*anyonyābhāva* est une différence surajoutée à la différence de nature propre". C'est donc sur ce point exact que porte la discussion : le non-être réciproque est-il une relation surajoutée à l'essence propre ou est-il identique à celle-ci ?

[2] Le P.S. parle de quatre non-existences, y incluant la non-existence réciproque, mais le M.S.S.S. (p. 21a) remarque que Madhva ne parle que de trois sortes de non-existences, considérant l'*anyonyābhāva* comme identique à la différence. Il en donne la raison : c'est un *abhāva* qui n'est pas "séparé de son support".

dit de la différence : de même que la différence de A à B est autre que la différence de B à A, de même la négation de B par A est autre que la négation inverse. Chaque existant a sa façon propre de différer des autres, et il a sa façon propre de nier les autres[1] : entre toutes, l'altérité qui me distingue de Dieu n'est pas identique à celle par laquelle Dieu est autre que moi. La relation de forme négative n'introduit pas le non-être dans l'être car elle peut toujours être convertie en relation affirmative, portant en elle toute la positivité de la subtance à laquelle elle se réfère, et c'est pourquoi il est possible de parler de Dieu négativement : quand la Śruti attribue au Brahman des caractères négatifs elle n'en affirme pas moins son existence et sa perfection,[2] mais elle précise les "différences" infinies qui séparent les qualités divines de ce que nous appelons qualité en ce monde.

Dans cette perspective il est possible de comprendre des affirmations de Madhva, à première vue surprenantes. Après avoir, en tant d'occasions, soutenu le caractère absolu et nécessaire de l'opposition entre être et non-être, ne dit-il pas en propres termes: "la contradiction du *bhāva* et de l'*abhāva* ne se trouve pas partout"?[3] Mais, le contexte le montre, nous sommes ici sur le plan des jugements de relations et non sur celui des jugements d'existence.[4] Le non-être dont il est question maintenant est le non-être réciproque, non la négation de l'être.[5] Il s'agit

---

[1] V.T.V., par. 134 *na ca ghaṭād vailakṣaṇyam eva paṭād vailakṣaṇyam anubhavavirodhāt| tasmād bhedadarśanaṃ yuktaṃ eva|* "et la distinction par rapport à la cruche n'est par la distinction par rapport à l'étoffe, parce que c'est contraire à l'expérience. C'est pourquoi la vision de la différence est certainement possible".

[2] A.V., I. 2. 19 ss. [6] (p. 11b) *atadbhāvo'nyatā ceti na viśeṣo'sti kaścana| doṣābhāvo guṇa iti prasiddho laukikeṣvapi| adṛśyatvādikāṃs tasmād guṇān āha svayaṃ prabhuḥ|* "Entre le fait de ne pas être cela, et le fait d'être autre, il n'y a pas la moindre distinction. Même dans le langage courant l'absence de défaut est qualité. C'est pourquoi le maître par lui-même (Vyāsa) déclare ses qualités, l'invisibilité etc.".

[3] A.V., I. 2. 20 [6] (p. 11b) *bhāvābhāvavirodho' pi na tu sarvatra vidyate|.*

[4] A.V., I. 2. 18 [6] (p. 11b) *nābhavo bhāva iti ca viśeṣaḥ prāyaśo bhavet|* "Et le plus souvent il n'y a pas de distinction entre parler d'existence ou de non-existence". Jayatīrtha explique qu'il s'agit ici de la non-existence réciproque, et que le mot *prāyaśo* est légitimé par le fait que celle-ci, existant entre toutes les réalités, est beaucoup plus fréquente que les autres non-existences.

[5] N.S., II. 1. 75 (p. 173a) *pratīyate ca viśeṣyaviśeṣaṇabhāvo bhāvābhāvayoḥ| anyathā ghaṭaḥ paṭo na bhavatītyabhāvaḥ prameya iti ca vyavahārānupapatteḥ|* "Et l'on connaît la relation de *viśeṣaṇa* à *viśeṣya* entre l'existence et la non-existence : autrement il ne pourrait y avoir d'expressions telles que 'la cruche n'est pas l'étoffe' et 'le non-être est objet de connaissance' ".

de comprendre comment une réalité positive peut être l'objet de jugements négatifs, et inversement, comment nous pouvons porter des jugements de forme positive sur ce qui n'est pas.[1] Jayatīrtha l'explique en effet : il est possible de poser la relation *viśeṣya-viśeṣaṇa*, tout à qualifier et qualification, entre un support et un attribut qui sont de signe inverse. Le résultat, le *viśiṣṭa*, "tout qualifié",[1] est une composition négative ou positive qui met en évidence l'une des relations internes de l'objet à qualifier, sans prendre position sur son existence ou sa non-existence : lorque nous disons "la cruche n'est pas consciente", le jugement est négatif, parce que la composition entre cruche et conscience est négative. Ce jugement est pourtant vrai, parce que la cruche n'est pas la conscience, parce que le tout composé, *viśiṣṭa*, peut coïncider exactement avec son support, la cruche, dont il exprime une caractéristique véritable.

Si ce jugement est vrai, c'est qu'il correspond à la réalité. Il manifeste que l'objet sur lequel il porte possède des *viśeṣa* négatifs aussi bien que des *viśeṣa* positifs, et que ces puissances de spécification sont dans un cas comme dans l'autre absolument non-séparées de la substance elle-même.[2] Faudra-t-il à nouveau voir la menace de non-être portée au cœur de l'être? Si une réalité possède des *viśeṣa* négatifs, n'en devient-elle pas négative, et si elle possède à la fois des *viśeṣa* positifs et des *viśeṣa* négatifs, n'en devient-elle pas un monstre logique ? Nous avons vu les mādhva eux-mêmes user d'arguments tout semblables contre la

---

[1] A.V., II. 2. 143 [6] (p. 27b) *astyabhāvo'sti ca dhvaṃso dehābhāvaśca bhasmatā/ ityādi yujyate sarvaṃ pratyakṣādipramāṇataḥ/* "Il y a un non-être, il y a une destruction, la non-existence du corps c'est son état de cendres, toutes ces propositions sont possibles sur l'autorité de la perception et des autres *pramāṇa*". Jayatīrtha explique : *dehābhāvo bhasmatetyabhāvasya viśeṣyatvaṃ bhāvasya ca viśiṣṭatvaṃ tayoścābhedas tathā ghaṭo na jānātīti bhāvo viśeṣyo 'bhāvaśca viśiṣṭākāras tayoścābheda ityuktaṃ yujyata ityarthaḥ/* "Lorsqu'on dit : l'absence du corps c'est l'état de cendres, le *viśeṣya* (objet à qualifier) est négatif et le tout composé est positif et entre eux il y a non différence; également quand on dit 'la cruche ne connaît pas', le *viśeṣya* est positif et le *viśiṣṭa* est négatif : tel est le sens" (p. 27a).

[2] A.V., II. 2. 139 ss. [6] (p. 27a) *asmatpakṣe viśeṣasya sarvatrāṅgīkṛtatvataḥ/ nāsti doṣaḥ kvacid bhāvo hyabhāvaśca sa eva hi/ abhāvasya ca dharmāḥ syur bhāvās teṣāṃ ca te 'khilāḥ/* "Dans notre doctrine, du fait que le *viśeṣa* est reconnu partout, il n'y a aucune difficulté, car l'existence est parfois aussi non-existence : la non-existence peut avoir des attributs existants et les existences peuvent avoir tous les attributs non-existants". (Notre traduction suit Jayatīrtha: *teṣāṃ ca bhāvānāṃ ca te 'bhāvā dharmāḥ syur iti/* Il ajoute que *akhilāḥ*, tous, signifie ici un grand nombre) (p. 26b).

notion de *mithyātva*, et déclarer en particulier qu'il est impossible qu'un attribut irréel appartienne à un support réel sans rendre ce support semblable à lui. Malgré les apparences, le cas est cependant différent. Le *viśeṣa*, en effet, n'est pas l'attribut, mais le lien qui joint l'attribut à la substance : il n'y a pas de composition possible, il n'existe donc pas de *viśeṣa* joignant un attribut irréel à un support réel, ou inversement. Mais là où la relation est avérée par l'expérience, ou tout autre moyen de connaissance valide, cette relation peut être exprimée, de façon positive ou négative sans que ceci mette en cause sa vérité.[1] La preuve en est qu'une relation peut être posée sous forme affirmative ou négative à propos d'un objet non-existant : l'on peut dire en toute assurance que "l'absence de cruche est différente de l'absence d'étoffe", ou encore que "la non-existence d'un objet est connaissable" et que "sa non-existence antérieure n'est pas sa non-existence postérieure". Nous sommes en ce cas sur le plan de la relation : la vérité de celle-ci ne change pas lorsque l'on passe de l'être au non-être. C'est pourquoi les jugements de relations peuvent être exprimés positivement ou négativement par équivalence absolue.[2] Ceci revient à dire que la même relation, le même *viśeṣa*, a double fonction: puissance d'affirmation des attributs de la substance il est en même temps, indissolublement, puissance d'exclusion de tout ce qui n'est pas elle, de toutes les relations qui lui sont étrangères.

Il est impossible de remonter plus haut, car nous sommes là au cœur du réel, et c'est pourquoi le *viśeṣa* a été dit *svanirvāhaka* : il se soutient lui-même, se justifie lui-même, en même temps qu'il permet et garantit la vérité de nos jugements. Nous touchons là une catégorie du réel aussi importante sur le plan de la relation que l'était l'opposition absolue du non-être et de l'être sur le plan de

---

[1] N.S., II. 2. 143 (p. 27a) *yadi bhāvābhāvayor ekatvaṃ na viruddhaṃ tadā ghaṭo'pi svābhāvātmā kiṃ na syād ityata āha pratyakṣādīti|| ..bhāvābhāvayor viśeṣyaviśiṣṭayor aikyaṃ pratyakṣādipramāṇasiddhaṃ na tu ghaṭatadabhāvayoḥ|* "Si l'unité entre l'existence et la non-existence ne fait pas contradiction, pourquoi en ce cas la cruche ne serait-elle pas en forme de sa propre non-existence, est-il demandé; c'est pourquoi il dit 'la perception etc.,'...l'unité de l'existence et de la non-existence comme *viśeṣya* et *viśiṣṭa* est établie par l'autorité de la perception, mais non celle de la cruche et de sa propre non-existence". (Le texte de Madhva est celui cité plus haut, n. 1 p. 205).

[2] A.V., III. 3. 145 ss. [19] (p. 51b) "L'existence a pour essence l'affirmation, la non-existence est la négation, la négation de la négation donne forcément la seule existence. Quant à la première appréhension elle est nécessairement d'existence ou de non-existence" (texte cité n. 2 p. 87).

l'existence.[1] Ces deux catégories n'entrent pas en conflit, bien au contraire : la relation vraie est en effet celle qui a son fondement dans le réel, c'est-à-dire dans une chose existante. Toutes les relations que nous posons entre des non-êtres, ne sont vraies pour ceux-ci, que si elles ont été préalablement connues pour vraies dans l'être.[2] Ultimement le vrai reste donc défini par sa conformité au réel, tel qu'il est saisi par la perception du *sākṣin*, dans son jugement d'existence. Mais le *sākṣin* trouve dans sa fidélité au réel les conditions mêmes de sa liberté : en se soumettant à la loi rigoureuse de l'opposition entre être et non-être, il découvre en lui l'opposition de l'affirmation et de la négation, et celle-ci lui devient la source d'une capacité nouvelle et infinie, qui le fait passer du plan des jugements d'existence à celui des jugements de relations. Les apories de la "différence" loin de paralyser la pensée, mettent en évidence son aptitude à délivrer ses énergies propres, et à transcender, par le libre jeu des relations qu'elle saisit, les fallacieuses antinomies, pour exprimer en toute sécurité la richesse inépuisable du réel.

---

[1] A.V., II. 2. 141 ss. [6] (p. 27a-b) *sarve bhāvā abhāvāśca padārthās tena sarvadā/ tathāpi prathamaṃ buddher yo niṣedhasya gocaraḥ/ so'bhāvo vidhibuddhes tu gocaraḥ prathamaṃ paraḥ/* "Ainsi toutes les entités sont toujours existences et non-existences; cependant ce qui, à la première appréhension est objet de négation cela est non-existence, et l'autre est ce qui, au premier moment, est objet de l'appréhension d'affirmation".

[2] A.V., II. 1. 75 [4] (p. 20b) *viśeṣyataiva dharmitvaṃ prathamapratipattiṣu/ niṣedhavidhirūpatvaṃ bhāvābhāvatvam atra hi/* "Le fait d'être *dharmin* c'est celui d'être un tout qualifié, (connu comme tel) à la première saisie, car ici l'existence et la non-existence sont en forme d'affirmation et de négation".

EXISTENCE ET RELATIONS

Le monde, tel qu'il est donné à l'expérience, est constitué d'objets multiples, distincts du sujet pensant, et séparés les uns des autres. Ces objets appartiennent ensemble à un même monde, étant insérés en un unique contexte spatio-temporel, condition nécessaire de nos jugements de réalité. Mais à l'intérieur de ce cadre règne, semble-t-il, un absolu pluralisme : chaque réalité est, par essence propre, *svarūpa*, différente des autres ; la juxtaposition de deux réalités fait aussitôt apparaître les caractères individuels, les *viśeṣa*, par lesquels chacune s'oppose à l'autre. Il faut ajouter que cette opposition même ne leur est pas un trait commun, car chacune possède sa façon propre de différer de l'autre.

Il paraît donc possible de dire que, pour Madhva, il n'existe pas deux choses parfaitement identiques,[1] non seulement a cause de la diversité des contextes dans lesquels elles se trouvent, mais par la puissance même d'individualisation qui donne à chaque être sa capacité d'existence propre.[2] Un pluralisme qualitalif régit le monde matériel comme il régit le monde des sujets spirituels. Madhva va jusqu'à dire que la "substance a pour essence un nombre infini de *viśeṣa*" :[3] Jayatīrtha certes atténue l'affirmation, réservant à Dieu seul la possession actuelle d'un nombre infini d'attributs, et il comprend que chaque chose présente une capacité indéfinie de spécifications, mises en évidence à l'occasion des diverses situations dans lesquelles elle se trouve connue. Il n'en reste pas moins que chaque noyau concret d'existence n'est pas épuisé par ses relations extrinsèques. Les *viśeṣa* périphériques, aussi nombreux soient-ils, renvoient à un *viśeṣa* central qui les supporte sans se diviser de lui-même, qui "se supporte lui-même", coïncidant avec l'essence propre de chaque réalité, avec sa "puissance" d'exister.

Mais un si extrême pluralisme présente ses difficultés propres. Comment décrire un tel monde ? Comment exprimer par le langage, ordonner par le raisonnement une diversité aussi radicale ? Notre comportement pratique, cet ensemble de façons d'agir, de parler, de juger, que recouvre le terme de *vyavahāra*,

---

[1] Cf. P. Nagaraja Rao, *Vādāvalī*, p. 157 : "In fact according to him there are no two perfectly identical things".

[2] A.V., II. 2. 124 [6] (p. 26b) *bhinnāśca bhinnadharmāśca padārthā nikhilā api/ svaiḥ svair dharmair abhinnāśca/* "toutes les réalités sont différentes et leurs attributs sont différents, mais elles sont non-différentes chacune de ses attributs propres".

[3] A.V., II. 2. 98. Cf. IIe part. ch. 3, n. 1 p. 179 et ch. 4, n. 3 p. 195.

est un fait qui témoigne à lui seul des structures stables d'un monde où nous reconnaissons les choses et leurs relations, pouvons nous appuyer sur l'expérience antérieure pour faire des prévisions valables, savons accorder notre action à nos jugements. Le *vyavahāra* fait partie de notre expérience, et il implique des affirmations de vérité. Bien que Madhva se refuse à définir le vrai par le succès de l'action, parce qu'il existe des affirmations vraies qui n'ont aucune justification supplémentaire à attendre d'un tel critère, il pose cependant que la notion de succès partout où elle se présente requiert celle de réalité, car ce qui n'est rien ne fait rien, le non-être ou l'illusion ne produisent aucun effet. Contre les advaitin, qui utilisent le terme de *vyavahāra* pour désigner tout le domaine de la vérité relative, lequel se situerait à mi-chemin entre l'illusion pure et la vérité absolue, Madhva a affirmé qu'il n'existe aucun degré intermédaire : le *vyavahāra*, le domaine pratique est le domaine de l'expérience de la vérité, il est l'expérience d'un monde réel dans lequel la certitude personnelle, en droit suffisante, se trouve corroborée par le consensus universel. Il peut donc porter le sceau de l'évidence, et ce sceau provient de celui qui seul est source d'authenticité, c'est-à-dire du *sākṣin* : c'est pourquoi Madhva, évacuant du terme de *vyavahāra* toute trace de relativisme, l'explique comme ce dont l'efficacité est connue de façon décisive par le *sākṣin*.[1]

Il arrive cependant que notre comportement ou notre jugement présentent des hésitations, que la décision soit difficile ou impossible : c'est ce qui se produit dans le cas du doute, que les mādhva définissent comme "une connaissance qui n'est pas fixée", *anavadhāraṇa jñāna*. Ainsi se fait-il que voyant au loin une forme dressée, nous nous demandons : "est-ce un homme ou un poteau?" Il ne s'agit pas là d'une connaissance indéterminée, *nirvikalpaka*, car nous voyons l'un des caractères de l'objet, même si nous n'en savons pas davantage. Encore moins s'agit-il d'une connaissance qui oscillerait entre être et non-être, car nous ne doutons pas qu'il n'y ait là quelque chose.[2] Mais nous distinguons en un objet réel un caractère donné qui pourrait appartenir aussi bien à un homme qu'à un poteau. C'est ce caractère commun, *sādhāraṇa-dharma*, qui est cause du doute.[3] Qu'est-ce à dire sinon que l'expérience nous présente de façon immédiate, avant toute investigation et tout raisonnement, des similitudes de fait. Ces

[1] A.V., II. 3. 69. Cf. IIe part. ch. 3, note 1 p. 188.

[2] Cf. plus haut, IIe part. ch. 4 et notes 1 et 2 p. 192 et p. 193.

[3] P.P., I. 8 *anavadhāraṇaṃ jñānaṃ saṃśayaḥ|*

Dans P.P., I. 10. Jayatīrtha montre que le doute dû à un "attribut non-commun" se ramène au doute portant sur l'"attribut commun" : *asādhāraṇo hi dharmo na svarūpeṇa saṃśayahetuḥ| viśeṣasmaraṇakāraṇatvābhāvāt| kiṃ tu*

similitudes peuvent être cause d'erreur ou de doute, elles sont plus souvent sources de connaissance vraie : c'est grâce à elles que le monde nous est donné comme un ensemble cohérent.

C'est la ressemblance, en effet, qui explique le langage.[1] Le mot exprime le groupe d'individus qui se présentent comme semblables. Les mādhva insistent sur le fait qu'il n'est pas besoin pour rendre compte du langage de faire intervenir des notions générales, *sāmānya*, différentes des individus et pourtant immanentes à eux, les compénétrant sans être divisées entre eux. Il suffit d'avoir, par répétition, connu la relation constante qui existe entre tel mot et tel objet. pour en inférer l'extension de sa signification à tous les objets semblables.[2] Mais, dira-t-on, n'est-ce pas réintroduire par un autre biais la notion générale ? La ressemblance jouerait le même rôle, et devrait être conçue comme une entité capable de "compénétrer" ainsi les choses particulières. Les mādhva rejettent l'objection : la ressemblance, comme d'ailleurs la différence, n'est rien sans des termes

---

vyāvṛttimukhenaiva| tathā ca nityavyāvṛttatvam anityasyānityavyāvṛttatvaṃ ca nityasya dharma iti sādhāraṇa eva| "Car l'attribut non-commun n'est pas cause de doute par sa seule nature, parce qu'il n'y a (en lui) rien qui soit cause d'évocation d'un (autre) souvenir déterminé, mais il est cause de doute selon l'aspect par lequel il écarte (une autre possibilité). Ainsi ce qui est non-éternel a pour attribut d'écarter l'éternité, ce qui est éternel a pour attribut d'écarter la non-éternité, c'est là qu'est l'attribut commun".

[1] A.V., II. 2. 126 [6] (p. 26b) *vyutpattir api hi sādṛśyenaiva gamyate| sarveṣu yugapacchabdaḥ sadṛśeṣu pravartate|* "L'acquisition des significations s'obtient par la ressemblance; le mot s'applique en même temps à tous les objets semblables".

[2] N.S. *ibid.* (p. 7a) *vyutpattyarthaṃ tāvan nānugataṃ kimapyaṅgīkaraṇīyam| sādṛśyenaiva tadupapatteḥ| na ca vācyaṃ sādṛśyam apyanugataṃ cet kiṃ sāmānyenāparāddham |.../ na hi sādṛśyaṃ śabdaśaktiviṣayatayā pravṛttinimittayā vābhyupagamyate| kiṃ nāma liṅgatayā |.../ tathā hi| yadāyaṃ gaur ityupadeśapūrvikā vyutpattis tadā tad vākyaṃ vyāptigrāhakam| ayaṃ caitatsadṛśāśca sarve gośabdavācyā ityevaṃparatvāt| vyavahārādipūrvikāyāṃ tu vyutpattau bhūyo vyavahārādidarśanena sādṛśyavyāpyatāvagamo bhavati| tataścaitadvākyādināvagatavyāptir anumimīte| ayaṃ gośabdavācyo bhavitum arhati tatsadṛśatvād| yas tatsadṛśaḥ sa gośabdavācyas tathā cāyaṃ tatsadṛśas tasmād gośabdavācya iti|* "Il n'est pas besoin pour l'acquisition des significations de quelque entité supplémentaire. Parce que ceci peut se faire par la ressemblance. Et il ne faut pas nous objecter : si la ressemblance est une notion supplémentaire, pourquoi rejetez-vous la généralité ?...Car nous ne considérons pas que la ressemblance soit l'objet de la signification du mot ni la cause de son application; mais nous la considérons comme une marque indicatrice (*liṅga*).... en effet: lorsque l'acquisition du sens est précédée de la désignation 'ceci est une vache', cette

connus dans leur particularité concrète : elle est elle-même un de ces *viśeṣa*, un caractère de tel objet qui est révélé par la présence d'un autre objet, lequel se trouve donné soit dans la même perception, soit par un acte de la mémoire. C'est dire que tous les objets nous sont connus "en relation", dans des ensembles structurés d'où se dégagent certains rapports significatifs.[1]

A partir de là peut s'opérer une certaine classification des êtres. Toutes les ressemblances, en effet, ne sont pas de même niveau. Les unes sont fugitives, favorisées par un contexte déterminé, une situation provisoire ; d'autres sont constantes et invariables : la définition, *lakṣaṇa*,[2] vise le caractère stable qui se retrouve en tous les individus porteurs du même nom, et qui ne se trouve qu'en eux. Sa fonction essentielle est de distinguer, non de classer :[3] les mādhva se refusent à inclure tous les groupes d'êtres les uns dans les autres jusqu'à arriver à

---

parole fait alors saisir une relation générale (*vyāpti*) parce qu'elle signifie la même chose que si elle disait : ceci et tout ce qui y ressemble est exprimé par le mot vache. Mais si l'acquisition du sens se fait par la (seule) pratique, la compréhension de la relation de ressemblance se produit par la vue de répétitions fréquentes, et c'est ainsi que la relation connue par telle parole s'infère: ceci doit être exprimé par le mot vache, parce qu'il ressemble à tel (animal), tout ce qui y ressemble est exprimé par le mot vache, ceci y ressemble, donc ceci est exprimé par le mot vache".

[1] A.V., III. 2. 84 ss. [1] (p. 41a) *kiñcit sādṛśyavijñānād akhilasyāpi vastunaḥ|śabdaśaktigrahaśca syāt tattatsādṛśyamānataḥ|*"parce que, en toute réalité, l'on connaît quelque élément de ressemblance, il estpossib le aussi de saisir la puissance de signification d'un mot par l'autorité de telle ou telle ressemblance".

[2] P.P., I. 3 *yo dharmo lakṣye vyāptyā vartate na cānyatra sa dharmo lakṣaṇam ityucyate|* "on appelle *lakṣaṇa* cet attribut qui se trouve par inhérence dans l'objet à définir et ne se trouve en aucun autre".

[3] P. P.,I. 5 *sajātīyavijātīyavyāvṛttatayā lakṣyāvadhāraṇaṃ lakṣaṇajñānasya prayojanam| asmin grāme devadattagṛham iti vārtāṃ śrutavato hi tadgrāmasthāneṣu sarveṣvapi gṛheṣu tad devadattagṛham iti lakṣaṇajñāne satīdam eva nānyad ityavadhāraṇaṃ jāyate|* "Le but de la connaissance de la marque caractéristique, *lakṣaṇa*, c'est la connaissance certaine de l'objet caractérisé, écartant ceux qui sont de même classe ou de classe différente. Celui qui a entendu dire que la maison de Devadatta est dans ce village, s'il a la marque caractéristique lui faisant connaître telle maison pour celle de Devadatta, parmi toutes celles de ce village, acquiert la connaissance certaine que c'est celle-ci et non une autre".

un genre commun universel.[1] Sans doute craignent-ils d'ouvrir, par là, la voie à quelque forme de monisme.

Le même processus spontané, fondé sur les constantes de notre expérience, qui est à l'origine du langage, peut se développer en un mode de connaissance distinct de celui de la perception, en un *pramāṇa* nommé *anumāna*, inférence. Distinct, faut-il dire, mais nullement indépendant. Madhva et ses disciples insistent sur le fait que l'inférence ne peut en aucun cas se suffire d'elle-même.[2]

---

[1] Dans le *Tattva-saṅkhyāna*, Madhva donne cependant une classification générale des êtres. Jayatīrtha, en la commentant, fait remarquer à plusieurs reprises que ce n'est pas l'unique classification possible, mais celle qui permet d'exposer le plus utilement les vérités du système.

En voici les grandes lignes :

le *tattva* (ce qui est) est de deux sortes : *svatantra* (autonome) et *asvatantra* (hétéronome) (ou *paratantra*, terme du *Tattva-viveka*)

le *svatantra* est Viṣṇu; l'*asvatantra* est *bhāva* et *abhāva* (existence et non-existence)

l'*abhāva* est de trois sortes : *prāg-abhāva*, *pradhvaṃsa-abhāva*, *sadā-abhāva*

le *bhāva* est de deux sortes : *cetana* et *acetana* (spirituel et non-spirituel)

le *cetana* est de deux sortes : "touché par la douleur" "non-touché par la douleur" (*duḥkhaspṛṣṭa* et *duḥkhāspṛṣṭa*)

le premier groupe comprend tous les sujets spirituels, seule Śrī, l'épouse de Viṣṇu est "non-touchée par la douleur"

les sujets spirituels, touchés par la douleur, sont de deux sortes : déjà libérés, ou encore dans la douleur du *saṃsāra* (*vimukta* et *duḥkhasaṃstha*)

les seconds sont : "destinés au salut" ou "non-destinés au salut" (*mukti-yogya* et *ayogya*)

les derniers sont de deux sortes : destinés à rester dans le *saṃsāra*, ou destinés aux ténèbres (*sṛtisaṃstha* et *tamoyogya*)

les derniers sont de deux sortes : ayant déjà atteint les ténèbres ou étant encore dans le *saṃsāra* (*prāptāndhatamas* et *sṛtisaṃstha*)

l'*acetana* est de trois sortes : *nitya*, *nitya-anitya*, *anitya*, le *nitya* est le *veda*, le *nitya-anitya* comporte les *purāṇa*, la *prakṛti* et le temps, l'*anitya* se divise en *asaṃsṛṣṭa* et *saṃsṛṣṭa* (réalités non-combinées et combinées).

Il est évident qu'il ne s'agit pas ici d'une classification par genre et espèce, tendant à un genre commun : comme Jayatīrtha le fait remarquer l'on ne peut dire que l'Etre suprême, Viṣṇu, ne soit pas *bhāva*, existence, ni que seuls les non-spirituels possèdent la catégorie d'éternel (*nitya*).

[2] A.V,. III. 3. 139 [19] (p. 15b) *pratyakṣaśabdānusārād anumeti prakīrtitā*/ "on la connaît comme inférence (*anumā*) parce qu'elle suit (*anu*) la perception et le témoignage verbal".

Elle tire toute sa subsistance des données que lui fournissent les deux autres *pramāṇa*, l'expérience ou la révélation.[1] Ces dernières sont dites *upajīvya pramāṇa*, modes de connaissance qui soutiennent la vie, qui donnent la nourriture de la pensée ; l'inférence est *upajīvaka pramāṇa* : elle vit de données extrinsèques.[2] Il arrive certes qu'une inférence se fonde sur une autre inférence, mais ceci n'empêche pas qu'il ne faille "à la fin" rejoindre le donné de perception ou le donné révélé.[3]

Puisque le contenu de l'inférence est connu par d'autres *pramāṇa*, c'est sa forme seule qui en fait un *pramāṇa* original. L'essence de l'*anumāna*, disent les mādhva, consiste en la *vyāpti*, la relation régulière qui permet de conclure d'un terme à l'autre : l'inférence est vraie lorsque la relation est vraie, et il ne faut pas chercher ailleurs la définition de validité de l'*anumāna*.[4] Les diverses écoles posent diversement les conditions d'une bonne inférence : les unes pensent qu'elle doit avoir au moins cinq membres, d'autres trois, d'autres seulement deux. Par quelle inférence demande Madhva, le partisan de l'un des points de vue pourrait-il espérer convaincre les autres, quelle serait la forme de l'inférence

---

[1] A.V., III. 2. 19 [1] (p. 39a) *pratyakṣāgamamūlās tu nyāyās sarve bhavanti hi*/ "car tous les raisonnements ont pour racine la perception et la Tradition".

[2] Cf. Ie part. ch. 1 et notes 5 p. 41 et 1 p. 42.

[3] A.V., II. 1. 20 ss. [2] (p.18b) *yuktiśca trividhā matā*/*vyāptiḥ pratyakṣagā yasyā yuktigāgamagā tathā*/*pratyakṣāgamamūlā tu yuktis tatra balīyasī*/ "Et le raisonnement est considéré comme de trois sortes : celui dont la liaison est connue par perception, celui dont elle est connue par raisonnement et celui dont elle est connue par Tradition ; mais celui qui a pour racine la perception ou la Tradition est ici plus fort".

Jayatīrtha précise que le raisonnement dont la *vyāpti* est connue par raisonnement doit, pour être valable, remonter jusqu'à un des *pramāṇa* fondamentaux : *yuktimūlāpi yuktir antataḥ pratyakṣāgamamūlā draṣṭavyā*/*anyathā tanmūlayukter nirmūlatvam anavasthā vāpadyeta*/ "Quant au raisonnement fondé sur un raisonnement, il faut voir qu'à la fin il est fondé sur la perception ou la Révélation, autrement le raisonnement qui lui serait son fondement, serait lui-même sans fondement, ou bien on tomberait dans le régrès à l'infini" (p. 30b).

[4] A.V., II. 1. 32. ss. [2] (p. 19a) *anumā yuktir evoktā vyāptir eva tu sā smṛtā*/*pratijñātārthasiddhyartham vyāptir eva yadoditā*/*avaśiṣṭaṃ kim atrāsti liṅgaṃ tatra vijānataḥ*/*yadi liṅgam asiddhaṃ syāt kuta evāsya mānatā*/*yadi smārakamātraṃ syāt smartur nātra prayojanam*/*na pañcāvayavoktau ca vivādāvasitir bhavet*/*dṛṣṭāntādiṣu caivaṃ syāt sādhanaṃ punar eva tu*/*liṅgoktāvapi caivaṃ syād anumāvasitir dhruvā*/"L'inférence est dite raisonnement, et on la connaît aussi comme étant la relation elle-même (*vyāpti*). Puisque la *vyāpti* est exprimée en

qui rendrait sa définition acceptable à tous?[1] C'est dire que l'inférence ne peut se justifier elle-même, que le raisonnement ne peut par lui seul prouver sa légitimité : un raisonnement vrai est celui qui part d'une expérience réelle et aboutit à des connaissances *yathārtha*, conformes à l'objet.[2]

Mais l'expérience est limitée, objectera-t-on. Elle nous présente des répétitions, non l'universalité qui fonde la nécessité de la relation. Les naiyāyika pensaient que nous avions connaissance de notions universelles, *sāmānya*, grâce auxquelles il nous devenait possible de penser les relations universelles. Mais les mādhva refusent le *sāmānya* entendu en ce sens ; la connaissance de la relation entre fumée et feu ne provient pas de la vision de l'essence de l'une et de l'autre. Nous avons cependant la notion d'universalité, sous la forme de l'universalité, non d'une notion mais d'une relation. Il est certain cependant qu'une relation

---

vue d'établir un objet posé comme prémisses, que reste-t-il ici à connaître au sujet, sinon la raison de cette relation (*liṅga*) ? Si le *liṅga* n'était pas établi d'où lui viendrait donc son autorité ? Si l'on dit que l'inférence n'est qu'un moyen de se rendre présentes des connaissances passées, elle n'a aucune utilité ici pour celui qui les évoque. Et ce n'est pas en énonçant les cinq membres que l'on peut conclure une controverse : il faudrait à nouveau un moyen de preuve portant sur l'exemple etc., mais dès que le *liṅga* est énoncé l'on a la certitude qui conclut fermement une inférence".

Le B.T. (par. 3) a une affirmation analogue : *vyāptis tu kevalāpi syāt pramāṇaṃ niyamāśrayāt*/"Mais la *vyāpti* doit être par elle seule le moyen de preuve, parce qu'elle repose sur une régularité".

[1] A.V., II. 1. 55 ss. [2] (p. 19b) *tripañcāvayavām eva yugmāvayavinīm api/ niyamād yo anumāṃ brūyāt taṃ brūyād yadi tādṛśī/nānumeti tadā kena sādhyāvayavakalpanā/ niyatāvayavāsiddhau vyāptimātreṇa sādhanam/kartavyam eva tena syāt tasmāt saivānumā matā*/"Si quelqu'un dit que l'inférence est régulièrement de trois ou de cinq membres, ou encore qu'elle possède une paire de membres, et si on lui répond qu'elle n'est pas telle, quel moyen a-t-il de prouver sa supposition du nombre de membres ? Puisqu'on ne peut établir la régularité de ces membres, c'est par la seule *vyāpti* qu'il faut faire la preuve, et c'est pourquoi c'est elle qui est considérée comme l'inférence elle-même".

Un passage analogue se trouve dans le B.T. par. 3.

Les partisans de l'inférence à trois membres (*pratijñā-hetu-udāharaṇa* ou bien *udāharaṇa-upanaya-nigamana*) sont les mīmāṃsaka ; les naiyāyika considèrent les cinq membres comme également nécessaires ; les bouddhistes se contentent de deux membres seulement (*udāharaṇa* et *upanaya*) explique Jayatīrtha (p. 144a) .

[2] A.V., II. 1. 24 ; cf. Ie part. ch.2, note 1 p. 64.

particulière ne présente pas en elle-même une telle universalité, et aucun raisonnement ne saurait la lui conférer. C'est que l'inférence n'est qu'un *anupramāṇa*, qui ne porte pas en lui sa validité: pour rendre compte de cette exigence d'universalité sans laquelle aucun raisonnement ne serait valable, il faut donc remonter plus haut, c'est-à-dire au *sākṣin*,[1] *pramāṇa* essentiel qui confère leur force aux *pramāṇa* secondaires,[2] atteste que telle relation particulière est universelle du seul fait qu'elle est connue comme vraie car "la vérité ne connaît pas les limites du temps".

Il en résulte que les mādhva tiennent pour essentielle à l'établissement d'une inférence, la relation de concomitance, *anvaya*. C'est dans la saisie d'une relation réelle entre deux faits véritables que réside toute la validité du résultat. Jayatīrtha conteste l'utilité de la distinction classiquement faite entre inférence par concomitance, *anvaya*, inférence par absence de concomitance, *vyatireka*, et une troisième sorte de processus combinant les deux autres.[3] Il est possible d'utiliser de telles démarches en vue de confirmer l'absence d'exceptions à une relation

---

[1] A.V., III. 2. 19 ss. [1] (p. 39a) *adṛṣṭe vyabhicāre tu sādhakaṃ tad iti sphuṭam/ jñāyate sākṣiṇaivāddhā mānabādhe na tad bhavet/ yat sākṣiṇaiva mānatvaṃ mānānām avasīyate/ amānasya tu mānatvaṃ mānasatvāccalaṃ bhavet/ utsargato'pi yat prāptam apavādavivarjitam/vyabhicāryapavādena mānam eva bhaviṣyati/* "Mais où l'on ne voit pas d'exception, c'est le *sākṣin* certainement qui connaît avec évidence que c'est là un moyen de preuve ; ceci ne serait pas possible si un *pramāṇa* s'y opposait. Car c'est le *sākṣin* qui certifie seul la validité des *pramāṇa*, alors que la validité de ce qui n'est pas *pramāṇa* est fluctuante, étant due au *manas*. Du moment que quelque fait est saisi, de façon générale, comme dépourvu de cas de négation, ceci devient aussi *pramāṇa*, du fait qu'ont été écartées les exceptions".

[2] A. V., I. 4. 105 ss. [6] (p. 16b-17a) *tatprāmāṇyaṃ yathā sākṣī sthāpayatyevam eva hi/sarvakāleṣvapi sthairyād vyabhicāram apohya ca/evam akṣajamānatvasiddhāṃ viśvasya satyatām/* "De même que seul le *sākṣin* établit la validité de ceux-ci (des *anupramāṇa*), parce qu'il les établit dans tous les temps, et en éliminant les exceptions, de même établit-il la réalité du monde, connue comme donnée du *pramāṇa* de perception".

[3] P.P., II. 17. Après avoir exposé la classification usuelle des raisonnements en ces trois catégories, Jayatīrtha déclare: *tad idam asat/vyatirekavyāpteḥ prakṛtasādhyasiddhāvanupayogāt/na hi bhāvena bhāvasādhane'bhāvasyābhāvena vyāptir upayujyate/* "Ceci n'est pas: car une relation connue par absence ne sert à rien pour prouver un fait qui doit être établi comme un donné ; en effet, là où l'on veut prouver l'existence par l'existence, une relation d'une non-existence à une autre non-existence n'est d'aucune utilité". Il arrive cependant que l'on utilise le raisonnement par absence en des cas où il permet de séparer des termes qui se-

donnée, mais en droit, l'absence d'exceptions est donnée dans la notion même de relation vraie, et la relation vraie n'est connue que par *anvaya*. Il semble qu'à la limite on puisse faire dire aux mādhva qu'il suffit d'un seul fait vrai pour fonder une loi : c'est bien ce qui paraît impliqué dans l'affirmation qu'aucun des membres de l'*anumāna* n'est essentiel à la validité du raisonnement, et que la saisie de la *vyāpti* fait à elle seule toute l'inférence.

Puisque toute concomitance régulière, validée par le jugement du *sākṣin*, suffit à fonder une inférence, il n'est pas toujours nécessaire de saisir la continuité matérielle de deux phénomènes pour affirmer qu'une *vyāpti* les relie. Il est possible par exemple que, voyant la crue de la rivière, on en infère des chutes de pluies antérieures sur le sommet des collines : les deux termes ne sont jamais donnés ensemble, mais nous pouvons penser leur relation réelle par une sorte de reconstruction de l'expérience, où la mémoire joue son rôle.[1] Comme la mémoire est un mode de connaissance valide, rien n'interdit en effet d'utiliser ses données au même rang que celles de la perception. La relation de causalité n'est pas le seul moyen d'établir des inférences : à côté des raisonnements procédant de l'effet à la cause ou de la cause à l'effet, les mādhva en reconnaissent qui ne font que constater une relation constante entre deux termes dont aucun n'est cause ni

---

raient autrement indissociables : par exemple "ce qui possède la vie possède aussi un esprit", se prouve par l'absence simultanée de vie et de conscience.

Quant au raisonnement qui combine présence et absence, *anvayavyatirekin*, il n'a pas de statut propre, la vue de la présence suffisant à faire la *vyāpti* valable. Il n'est de quelque utilité que pour écarter les exceptions.

Ces concessions visent à expliquer l'emploi que fait Madhva lui-même, des arguments de présence et d'absence au cours des discussions.

[1] P.P., II. 3 *kayościt samānadeśakālayor vyāptiḥ/yathā rasasya rūpeṇa/ kayościt samānadeśatve'pi bhinnakālayoḥ/yathā dhūmasyāgninā/kayościt samānakālatve'pi bhinnadeśayoḥ/yathā kṛttikodayasya rohiṇyudayāsattyā/kayościd bhinnadeśakālayoḥ/yathādhodeśe nadīpūrasyordhvadeśavṛṣṭyā/*"Parfois la *vyāpti* existe entre deux termes occupant le même lieu et le même temps ; comme la couleur et le goût (d'un fruit mûr). Parfois ils occupent le même lieu mais sont en des temps différents : comme pour la relation de la fumée avec le feu. Parfois, tout en étant dans le même temps, il sont en des lieux différents : comme pour la relation entre le lever de *kṛttikā* et la proximité de celui de *rohiṇī*. Parfois ils sont en des lieux et des temps différents : comme pour la crue de la rivière en aval et la pluie en amont".

effet de l'autre[1] : ainsi la couleur et le goût d'un fruit mûr, ainsi l'apparition de la constellation *rohiṇī* peu de temps après le lever de *kṛttikā*.[2] Les répétitions régulières témoignent donc d'un ordre stable, dont les constantes peuvent être affirmées de façon générale. Nous pouvons ainsi penser la régularité d'un monde ordonné. Ayant connu à propos d'un fait déterminé la loi générale qui unit ses deux termes, nous sommes capables de concevoir une relation générale en elle-même, et d'en appliquer la notion à d'autres relations régulières, même s'il s'agit d'un autre ordre de faits, même si l'un des termes est seul donné dans notre expérience actuelle, et même encore si le second terme n'est pas accessible à l'expérience sensible. Les mādhva admettent la distinction entre raisonnements fondés sur la seule donnée de fait, *dṛṣṭa*, et raisonnements fondés sur un fait connu de façon générale, *sāmānyato dṛṣṭa*.[3] La généralité, *sāmānya*, qui avait été exclue de l'ordre des notions, par le refus des idées abstraites, se trouve donc acceptée dans l'ordre des relations. C'est ici encore au *sākṣin*, à son pouvoir propre de connaissance "éternelle," capable de saisir l'"infinité" de l'espace et du

---

[1] P.P., II. 8 *trividham anumānaṃ kāryānumānaṃ kāraṇānumānam akāryakāraṇānumānaṃ ceti*/"L'inférence est dite de trois sortes, celle qui conclut grâce à l'effet, celle qui conclut grâce à la cause, et celle qui n'utilise ni l'effet ni la cause". Pour le troisième cas, Jayatīrtha donne l'exemple de la relation goût-couleur du fruit mûr.

[2] A.V., III. 2. 23. [1] (p.39a) *vyāptatve vyāśrayatvaṃ tu katham eva hi dūṣaṇam*/*rohiṇyudaya āsannaḥ kṛttikābhyuditā yataḥ*/*ityukte..*/"du moment qu'il y a une relation constante, quelle difficulté peut-on bien trouver à ce qu'il n'y ait pas même support ? Puisque l'on dit : le lever de *rohiṇī* est proche car *kṛttikā* est levée".

[3] P.P., II. 8 *punar dvidvidham*/*dṛṣṭaṃ sāmānyato dṛṣṭaṃ ceti*/*tatra pratyakṣayogyārthānumāpakaṃ dṛṣṭam*/*yathā dhūmo'gneḥ*/*pratyakṣāyogyārthānumāpakaṃ sāmānyato dṛṣṭam*/*yathā rūpādijñānaṃ cakṣurādeḥ*/*athavā yathābhūtayor vyāptigrahaṇaṃ tathābhūtayor eva liṅgaliṅgibhāve dṛṣṭam*/*yathā dhūmāgnyoḥ*/*vyāpyavyāpakayor anyādṛśatve'pi tatsāmānyākārānugamena liṅgaliṅgibhāve sāmānyato dṛṣṭam*/*yathā kṛṣīvalasya karṣaṇādipravṛtter dhānyādiphalavattvadarśanena yajñādeḥ svargādiphalānumānam*/ *prekṣāvatpravṛttiphalavattvasāmānyānugamāt*/"L'inférence est encore de deux sortes, vue dans le donné ou vue de façon générale. La première est celle qui conclut à un objet que l'on peut connaître par perception, comme la fumée fait conclure au feu. L'inférence vue de façon générale, fait conclure à un objet non-connaissable par perception, comme la connaissance de la couleur etc., fait conclure à la vision etc. Ou encore comme, ayant saisi une *vyāpti* entre deux réalités d'une certaine sorte, l'on voit aussi deux réalités de même sorte en relation

temps, qu'il faut attribuer la connaissance de la généralité des relations elles-mêmes: lui seul peut nous permettre de passer du fait à la loi, lui seul aussi peut concevoir le caractère général de ces lois, le fait qu'elles s'appliquent à *tout* l'univers.[1] Comment sans le *sākṣin* aurions-nous l'idée de "tout", demande Madhva ?[2] Par sa connaissance des relations générales le témoin saisit dans son regard l'univers entier, il le voit comme "fait de *viśeṣa* et de *sāmānya*",[3] de réalités particulières à travers lesquelles apparaît le réseau des relations universelles, dont l'ensemble constitue ce tout stable et cohérent qu'est le monde. Ainsi la pensée peut s'avancer avec sécurité dans le domaine des relations, pourvu qu'elle ne perde pas contact avec l'expérience, et elle peut user de celles-ci dans le champ philosophique. La catégorie d'universalité est inscrite en sa nature, non sous forme de capacité à forger des notions abstraites, mais sous celle de concevoir des *vyāpti*, des relations régulières.

Mais la soumission du raisonnement à l'expérience reste une exigence absolue. De son origine, le raisonnement garde une limitation radicale: il ne peut

---

de *liṅga-liṅgin* (signe indicatif, réalité indiquée) comme dans le cas fumée-feu. Ou bien, même lorsque le *probandum* et le *probans* sont d'une autre sorte, l'on voit de façon générale (les deux termes) en relation de *liṅga-liṅgin*, du fait qu'on les comprend selon une forme qui leur est commune : comme, en voyant les activités de labour etc., du laboureur avoir pour fruit le grain etc., on en infère que les sacrifices etc., ont pour fruit les paradis etc., parce que l'on comprend de façon générale qu'une activité intelligente porte un fruit".

[1] C'est ce qui était déjà apparu à propos de la différence : le *sākṣin* peut seul saisir la différence d'un objet par rapport à tout le reste de l'univers. Cf. chapitre précédent et notes 2 p. 194; 1 et 2 p. 195.

Dans la V.A., par. 410, Jayatīrtha met explicitement en relation le pouvoir de saisir la différence d'avec "tout", avec le pouvoir de saisir la *vyāpti*: *anyathā sārvatrikavyāptiparijñānāsambhaveṇa sarvānumānatarkocchedaprasaṅgaḥ|* "autrement (si l'on n'admet pas que la connaissance de la différence est connaissance de la différence d'avec tout le reste) il s'ensuivrait la destruction de toute inférence et de toute argumentation, du fait que l'on ne pourrait avoir (non plus) connaissance exhaustive de *vyāpti* s'appliquant à tous les cas".

[2] A.V., III. 2. 83 [1] (p. 41a) *ataḥ sarvapadārthāśca sāmānyāt sākṣigocarāḥ| sarvam ityeva vijñānaṃ sarveṣāṃ katham anyathā|* "Ainsi toutes les réalités sont aussi objet du *sākṣin* par la généralité : comment aurions-nous autrement la connaissance de toutes, lorsque nous employons le mot 'tout' ?"

[3] A.V., III. 2. 81 [1] (p. 41a) *ato viśeṣasāmānyarūpaṃ sarvam apīṣyate|* "ainsi l'univers lui-même est reçu comme formé de généralité et de spécification".

en aucun cas servir à annuler l'expérience de laquelle il tire toute sa subsistance. Lorsque les advaitin pensent pouvoir mettre en doute la réalité du monde grâce à un raisonnement hypothétique, *arthāpatti*, les mādhva leur répondent que l'hypothèse n'est qu'une forme d'inférence, qu'elle est valable à la seule condition de s'appuyer sur une expérience vraie, et qu'elle ne peut prétendre renverser l'expérience.[1] Cependant, ce faisant, les mādhva se posent à eux-mêmes une limitation tout aussi radicale : si le raisonnement n'a pas pouvoir pour infirmer l'existence, il n'a pas davantage pouvoir pour la prouver ; il leur est donc interdit de l'utiliser pour démontrer la vérité du monde, le réalisme dont ils veulent soutenir les droits.

Il est vrai, peuvent-ils répondre : nous pensons en effet que le vrai se connaît par soi-même, *svataḥ*, et non par des raisons extrinsèques, ce qui revient à dire que l'existence ne se démontre pas. Le raisonnement appelle d'autres raisons, celles-ci d'autres encore, et ainsi à l'infini, à moins qu'il ne rencontre une expérience décisive à laquelle il puisse s'arrêter. Normalement d'ailleurs aucun raisonnement n'intervient dans la plupart de nos jugements de réalité: nous avons la certitude immédiate de la présence de tel objet hors de nous comme nous connaissons en nous l'existence de tel sentiment, sans avoir besoin de valider cette expérience pas d'autres considérations. Le raisonnement ne devient nécessaire que lorsque cette évidence se trouve empêchée : nous nous livrons alors à une investigation, *parīkṣā*, et celle-ci comme son nom l'indique procède discursivement, étant une connaissance qui cerne l'objet en prenant sur lui autant de points de vue divers qu'elle le peut.

L'investigation vise donc bien à établir la vérité d'une expérience, mais peut-elle y parvenir par ses seules forces? Les mādhva, fidèles à leur position, refusent à la *parīkṣā* la capacité de décider finalement du vrai : celle-ci n'aboutit que si elle peut s'achever à une expérience incontestable.[2] En buvant l'eau de ce

---

[1] N.S., I. 1. 16 (p. 90a) *vayam api bandhamithyātvam ahaṃ kartā bhoktā sukhī duḥkhītyādipratyakṣaviruddhatvād eva nārthāpattiprameyam iti brūmaḥ|* "Quant à nous nous disons que le caractère illusoire de la servitude (du *saṃsāra*) ne peut être prouvé par un raisonnement hypothétique, parce que la perception qui donne 'c'est moi qui agis, qui jouis, qui suis heureux, qui souffre' le contredit certainement" (Cf. Ie part. ch. 3 et notes 2 p. 81; 1 p. 85).

[2] A.V., I. 4. 102 ss. [6] (p. 16b) *ato'doṣapratītasya satyatvaṃ sākṣiṇā matam| parīkṣādeśca satyatvaṃ tena hyeva mataṃ bhavet|* "Ainsi est connue par le *sākṣin* la vérité de la représentation sans faute, et c'est par lui seul aussi que peut être, en conséquence, connue la vérité de l'investigation etc." (Cf. Ie part. ch. 3 et note 3 p. 96).

lac, en éprouvant le plaisir d'être désaltéré, je sais que je n'ai pas eu affaire à un mirage. La connaissance du plaisir, ou de tout autre sentiment est en effet une expérience qui relève directement du *sākṣin*,[1] et qui ne peut laisser place à aucune nouvelle raison de douter.

Mais Jayatīrtha est ici amené à répondre à des objections sérieuses : dire que le *sākṣin* saisit la validité de telle expérience, à la suite d'une investigation, revient à dire que, en certains cas au moins, il ne se suffit pas de sa certitude. C'est abandonner le *svataḥ-prāmāṇya*, la validité intrinsèque des connaissances et revenir par ce biais au *parataḥ-prāmāṇya*, que combattent les mādhva. A de telles difficultés, Jayatīrtha répond que le rôle de la *parīkṣā* est purement négatif :[2] elle se contente d'écarter les obstacles à la connaissance vraie. Ces obstacles sont réels et constituent des entraves certaines à l'exercice de la pensée : la *parīkṣā* a donc un rôle véritable en rétablissant les conditions normales de connaissance, mais ce n'est pas elle qui fait la vérité de cette connaissance. De même que l'éléphant a pouvoir de marcher, de par sa nature, et non parce qu'on a enlevé l'épine qu'il avait dans le pied, de même le *sākṣin* est capable d'évidence par ses seules forces, sitôt que les causes de doute et d'erreur ont été supprimées.[3] La preuve en est que la *parīkṣā* n'est pas nécessairement liée à toute affirmation de vérité : une connaissance non-examinée n'est pas forcément moins vraie qu'une connaissance qui a fait l'objet d'un examen. En fait, l'investigation ne se produit pas sans raisons, nous ne doutons pas systématiquement

---

[1] N.S., I. 4. 104 (p. 130b) *ata eva sākṣiprāmāṇyāvadhāraṇe parīkṣānavasthā 'pi parihṛtā/ grāhakānavasthā tu nāstyeva/ sākṣiṇaḥ svaprakāśatvena svaprāmāṇyagrāhakatvāt/* "Ainsi, puisque l'assurance de vérité est donnée par le seul *sākṣin*, l'on évite le régrès à l'infini dans l'investigation. Et il n'existe pas non plus dans le moyen de saisie : parce que le *sākṣin*, étant lumineux à soi, saisit sa propre vérité".

[2] V.A., par. 451 *na caivaṃ paratastvāpattiḥ/ parīkṣāyāḥ pratibandhakadoṣaśaṅkānirasane parikṣīṇatvāt/* "et ceci n'est pas en revenir au *parataḥ-prāmāṇya* car la *parīkṣā* épuise son effet dans le fait d'écarter la suspicion de défauts qui feraient obstacles".

[3] V.A., par. 452 *na hi gokṣurakāpasaraṇasāpekṣatvena gajasya gamanaśaktiḥ paratantrā/* "car le pouvoir de marcher de l'éléphant ne dépend pas d'une autre cause, même s'il a pour condition le fait qu'on ait enlevé l'épine de la plante de son pied".

de tout ce que nous présente notre expérience.[1] Pour que nous mettions en branle la *parīkṣā*, il faut que cette expérience soit confuse et incertaine, qu'elle nous invite comme d'elle-même à la préciser.[2] Il arrive pourtant que nous nous méfiions d'une expérience qui présente toutes les apparences de la vérité, celle qui nous fait voir par exemple un morceau d'argent là où il n'y a qu'une écaille d'huître: en ce cas, explique Jayatīrtha, peut jouer le souvenir d'erreurs faites antérieurement, en cette vie ou en d'autres. Nous savons donc que nous sommes sujets à l'erreur, mais nous savons aussi que, la plupart du temps, nous avons moyen de rectifier nos représentations erronées : l'erreur est une exception et elle n'est pas sans remède; la *parīkṣā* bien conduite, qui se défie des conclusions hâtives ou partiales, peut rétablir le fonctionnement normal de la connaissance.[3] Jaya-

---

[1] N.S., I. 4. 102 (p. 128a) *yadā tvarthitvena prāmāṇyaṃ nirdidhārayiṣitaṃ tadā sajātīyavijātīyasaṃvādavisaṃvādabhāvābhāvalakṣaṇayā parīkṣayā doṣābhāvaṃ niścitya prāmāṇyam avadhārayati/ doṣadarśane tvaprāmāṇyam...* /"Mais lorsqu'il a une raison de vouloir confirmer la validité, alors le (sujet) s'assurant de l'absence de fautes au moyen d'une *parīkṣā* caractérisée par la présence de l'accord de raisons du même genre et l'absence de désaccord de raisons contraires, affirme cette validité, mais s'il voit des fautes il l'invalide...."

[2] N.S., I. 4. 103 (p. 130a) *doṡābhāvāvadhāraṇārthaṃ nyāyānusandhānaṃ khalu parīkṣā/ sandigdhaścārtho nyāyaviṣayaḥ/ sandehaścobhayakoṭiprāpakasadbhāve bhavati/ evaṃ ca yatra yatra doṣasambhāvanayā sandehas tatra tatraiva parīkṣāpekṣā nānyatra/ na ca sarvatra doṣasandeho'sti / sākṣisiddhe'rthe tatprāptyabhāvāt/ ato na tāvat parīkṣānavasthā/* "L'investigation est assurément une réflexion raisonnée ayant en vue d'assurer l'absence de défaut, et c'est l'objet douteux qui est objet de ce raisonnement. Et le doute se produit quand il y a une raison de conclure des deux côtés. Chaque fois qu'il y a doute du fait d'une possibilité de faute, la *parīkṣā* est attendue, non en d'autres cas. Et il n'y a pas partout de doute au sujet d'un défaut, parce que l'on n'en saisit pas dans les objets établis par le *sākṣin* : c'est pourquoi il n'y a pas un régrès à l'infini des investigations".

[3] N.S., I. 4. 103 (p. 130b) *indriyaliṅgaśabdajanyeṣu jñāneṣvanādau saṃsāre dvayīṃ gatim anusandadhat sākṣī na sahasaiva pramāṇam etad iti niścetuṃ śaknoti/ kiṃ tu doṣābhāvaniścayadvāraiva/ doṣābhāvaṃ ca na svayam evāvadhārayitum īṣṭe/ api tu parīkṣāsahakṛta eva/* "Le *sākṣin*, ayant conscience, en l'expérience d'un *saṃsāra* sans commencement, que dans les connaissances en provenance des organes, du raisonnement, du témoignage verbal il y a deux possibilités, ne peut précipitamment assurer que l'une d'elles est valide, mais il le fait à travers l'assurance qu'il n'y a pas de défauts. Et il n'accepte pas de certifier cette absence de défauts par lui-même, mais en étant aidé de l'investigation",

tīrtha sait que nous pouvons nous abuser nous-même par une "apparence d'investigation":[1] la *parīkṣā* n'est validée que si elle se soumet, en son principe même à la règle de l'évidence, si elle entend ne s'arrêter qu'à l'un des deux *upajīvya pramāṇa*, perception et révélation, l'un et l'autre éclairés par l'intuition directe du *sākṣin*. C'est pourquoi Madhva déclare qu'il faut pousser la *parīkṣā* "autant qu'on le peut", c'est-à-dire jusqu'à l'évidence incontestable, mais cela ne signifie pas que nous devions, en tout cas et en tout temps, nous fier uniquement aux connaissances qui auraient ainsi été examinées. Les termes employés, *yāvac -chakti-parīkṣā*, "une investigation allant aussi loin que possible", montrent, explique Jayatīrtha, qu'il ne s'agit pas d'une "investigation absolue" *ātyantikī parīkṣā* :[2] il n'est aucunement question de donner à l'investigation le pouvoir de décider en dernier ressort du vrai, car ce serait donner au raisonnement

[1] N.S., III. 2. 21 (p. 25b) *sarvam api jñānaṃ sākṣī gṛhṇāti/ yadyasya bādho bhaviṣyati tadāpramāṇaṃ na cet pramāṇam eveti tatprāmāṇyam api gṛhṇāti/ sati prayojane prāmāṇyādijijñāsāyāṃ parīkṣām anusṛtya prāmāṇyam aprāmāṇyaṃ vā vyavasthāpayati/ alābhe tu parīkṣāyā viśeṣāvadhāraṇād udāste/ asyām avasthāyāṃ rāgādikaluṣitaṃ manaḥ parīkṣābhāsasahāyaṃ prāmāṇyādikam avadhārayati/ tacca kadācid bādhyate kadācid na/* "Le *sākṣin* saisit absolument toutes connaissances. Il saisit aussi leur validité: s'il en est une destinée à l'annulation il la saisit alors comme non-valide, sinon comme valide. S'il y a un motif de vouloir connaître la validité etc., il confirme la validité ou l'invalidité, en suivant une investigation. Et s'il ne les saisit pas, il suspend son jugement à une certitude déterminée de cette investigation. Quand il est dans cet état, le *manas* troublé par les passions etc. s'accompagnant d'une apparence d'investigation certifie la validité etc. : celle-ci est parfois annulée, parfois non".

[2] A.V., III. 4. 172 [5-6] (p. 60b) *yāvacchaktiparīkṣāyām upajīvyasya bādhane/ doṣo nāśodhite doṣa upajīvyatvam astvalam/* "Dans une investigation poussée autant que possible, si un *pramāṇa* principal est annulé il y a faute, mais non si celui-ci n'a pas été éclairci, que l'on s'en tienne à la notion de *pramāṇa* principal (*upajīvya*)".

Les adversaires objectent que si on pose en règle générale que ce qui est non-examiné est annulé par ce qui est examiné, la distinction de *pramāṇa* principal (*upajīvya*) et secondaire (*upajīvaka*) n'a plus de sens. Jayatīrtha répond : *bhaved evaṃ yadyātyantikīṃ parīkṣām atrāṅgīkurmaḥ/ na caivam/ kiṃ tu yāvacchaktiparīkṣām eva/na tāvanmātrasya bādhakaniyamo'sti/yāvacchaktiparīkṣitasyāpi bādhadarśanāt/* "Il en serait ainsi si nous admettions ici une investigation absolue ; mais il n'en est rien : nous ne parlons que d'une investigation allant aussi loin que possible; et il n'y a pas pour autant de règle qu'elle soit seule cause d'annulation, car l'on voit l'annulation même de ce qui a été objet d'une investigation poussée aussi loin que possible" (p. 61b).

pouvoir sur l'expérience, à laquelle il est, et reste en tout cas, soumis. Mais sous sa forme d'investigation, le raisonnement joue très efficacement son rôle, et il est un *pramāṇa* véritable, car il permet au *sākṣi-pratyakṣa*, à la perception du témoin de s'exercer librement.

Ce qui est vrai de la *parīkṣā*, entendue comme investigation d'une expérience sensible incertaine, est également vrai de la *parīkṣā* au sens plus large d'investigation des diverses positions philosophiques. Une telle investigation a le même rôle négatif, visant à réfuter les erreurs des adversaires, et la même fin, tendant à rendre libre la voie de la réflexion juste. Son processus est une certaine forme d'inférence, le *tarka*, que Jayatīrtha définit comme un des modes du raisonnement : c'est une "inférence qui sert à réfuter", *dūṣaṇa-anumāna*.[1] En faisant du *tarka* une inférence, les mādhva lui reconnaissent donc le statut de *pramāṇa*, de moyen de connaissance vraie, à la différence de leurs prédécesseurs naiyāyika, qui le tenaient pour un moyen secondaire, auxiliaire du raisonnement proprement dit.[2] Les mādhva expliquent que le *tarka* est bien une inférence parce qu'il repose, comme celle-ci, sur la connaissance de la *vyāpti*.[3] Il consiste en l'investigation méthodique de toutes les raisons avancées par l'adversaire pour soutenir sa position : il n'est pas besoin d'avoir soi-même

---

[1] P.P., II. 9 *punar dvividham/ sādhanānumānaṃ dūṣaṇānumānaṃ ceti/ tatrādyaṃ yathā/ dhūmapramityāgnipramitisādhanam/ dūṣaṇānumānam api dvedhā/ duṣṭipramitisādhanaṃ tarkaśceti / tatrādyaṃ yathā/ nedaṃ svasādhya-sādhanasamartham/ pramāṇabādhitatvād ityādi/ kasyacid dharmasyāṅgīkāre 'rthāntarasyāpādanaṃ tarkaḥ/* "Le raisonnement est à nouveau de deux sortes : celui qui sert à prouver et celui qui sert à réfuter. Le premier est tel : on prouve la connaissance du feu par celle de la fumée. La réfutation est aussi de deux sortes : celle qui prouve que la connaissance est fausse, et le *tarka*. La première dit : ceci ne peut servir à établir votre propre position, parce que c'est annulé par un *pramāṇa*. Le *tarka* dit : si vous admettez pour quelque chose un attribut donné, ceci vous conduit à une autre conséquence".

[2] Cf. S. Bagchi, *Inductive Reasoning*, p. 54 ss.

[3] Commentaire nommé *Ādarśa* (de Narasiṃha) à la P.P., II. 9 : *tarka-syānumānarūpatve kiṃ mānam iti cet/ vyāptijñānajanyatvād iti brūmaḥ/* "Si l'on nous demande : quelle autorité avez-vous pour dire que le *tarka* est une forme de l'*anumāna* ? Nous répondons : parce qu'il a pour caractère de devoir naître de la connaissance de la *vyāpti*" (Cf. n. 1 p. 218).

admis au préalable les prémisses de ces raisonnements,[1] il suffit de suivre leurs conséquences, jusqu'à faire apparaître la contradiction qui doit obliger l'adversaire à y renoncer.[2] En leurs inlassables joutes dialectiques, Madhva et ses disciples sont animés d'une certitude fondamentale : un raisonnement qui au départ néglige l'expérience, ou qui vise à la détruire par ses conclusions, est immédiatement reconnaissable aux sophismes dans lesquels il s'embarrasse lui-même.[3] Leur optimisme philosophique tient fermement qu'il suffit d'enlever les épines du chemin pour permettre à la connaissance vraie de s'avancer en toute sécurité. La purification du champ de la réflexion doit immanquablement rendre au bon sens ses droits.

Les analyses des précédents chapitres ont illustré cette méthode. Prouver la réalité du monde n'est pas directement possible, mais il est possible de faire apparaître toutes les inconséquences des positions qui négligent le témoignage direct de l'expérience. Ceci même suffit à mettre en pleine lumière, à montrer sinon démontrer, les exigences d'une pensée qui veut respecter un tel témoignage. Il n'est que de décrire avec fidélité le jugement de réalité, pour y découvrir toutes les catégories selon lesquelles il s'exerce, catégories objectives pourrait-on dire, car si ces lois du jugement n'étaient en même temps des lois des choses,

---

[1] A.V., III. 2. 37 [1] (p. 39b) *svanyāyaiḥ sādhanaṃ kāryaṃ paranyāyais tu dūṣaṇam/ svanyāyair dūṣaṇaṃ ca syāt sādhitaiḥ prativādinaḥ/* "Il faut conduire la preuve par ses raisons à soi et la réfutation par celles de l'adversaire; il est possible aussi de réfuter par ses raisons propres, si on les a fait admettre par l'opposant".

[2] S. Bagchi, *ibid.* pp. 83 et 89 appelle le *tarka* "une sorte d'inférence hypothétique qui procède par *reductio ad absurdum*, et qui possède d'après les mādhva autant de pouvoir contraignant que l'inférence de forme catégorique". Cette position des mādhva nous paraît une fois de plus liée à la fonction du *sākṣin* qui peut saisir la relation universelle en elle-même, et donc la dégager du raisonnement allant du fait au fait, pour l'utiliser dans le domaine de la pure dialectique, sans pour autant l'affranchir du critère fondamental de l'expérience auquel il lui faut toujours à un moment où l'autre se référer. Nous retrouvons le même processus que celui qui permettait de passer des jugements d'existence aux jugements de relations, les premiers régis par l'opposition de l'être et du non-être, les seconds par la loi de non-contradiction. Cf. chapitre précédent.

[3] V.T.V., par. 137 *na hi pramāṇadṛṣṭasya tarkabādhyatvam/ pratyakṣādiviruddhānāṃ tarkābhāsatvaniyamāt/* "car ce qui est connu par un *pramāṇa* ne peut être annulé par le *tarka*, parce que ce qui est contredit par la perception et les autres *pramāṇa*, fait régulièrement partie des fausses apparences de *tarka*".

il n'y aurait jamais de connaissance vraie, "conforme à l'objet". A l'intérieur même de l'acte de connaissance est donc inscrite une exigence fondamentale, l'atteinte de l'être. L'analyse de l'expérience de cet être nous le donne, non comme un être indivis, ni comme une existence indéterminée, mais comme une pluralité de réalités concrètes, structurées selon des relations stables. Ces existants sont en leur totalité, insérés dans un ensemble unique, faisant partie du même espace et du même temps. De cet ensemble nous faisons également partie comme pluralité de sujets, lié chacun à un corps qui lui est propre, par lequel il appréhende son expérience et communique avec celle d'autrui. Une sorte d'option fondamentale semble requise à chaque étape d'une telle analyse : ou bien il est possible de décrire l'expérience de la vérité telle qu'elle est, dans toutes ses exigences, ou bien il n'y a pas de vérité, et la recherche philosophique se nie elle-même si totalement que toute controverse en devient absurde.

L'investigation peut-elle se poursuivre au delà et se demander si le monde, pris en sa totalité, se suffit à lui-même, ou s'il est en relation avec une autre réalité qui le transcende ? Un nouveau *pramāṇa* est ici requis, celui de la Révélation, car l'existence de Dieu, pas plus que toute autre existence ne peut être démontrée par raisonnement. Ce dernier peut cependant s'avancer assez loin en ce domaine; les textes sacrés lui deviennent alors la "subsistance" dont il peut se nourrir pour procéder à l'investigation métaphysique. Le rôle qui appartenait aux données de l'expérience sensible, se trouve dévolu aux données des textes, dont le raisonnement a pour fonction de coordonner les enseignements. Mais cette nouvelle activité ne le libère pas de ses obligations antérieures : une vérité n'en abolit pas une autre, et aucun texte ne peut prétendre annuler aucun fait. La soumission du raisonnement à l'expérience demeure entière lorsque le raisonnement, tirant les conséquences des textes, rejoint le domaine sensible : il lui faut ajuster l'un à l'autre les deux ordres de vérités, car il se détruirait lui-même s'il abandonnait l'une des exigences au profit de l'autre.

TROISIEME PARTIE

DIEU

L'AUTORITE DU VEDA

Le *pramāṇa* de la perception nous fait atteindre la réalité du monde et celle du moi. Le raisonnement complète les lacunes de notre connaissance expérimentale, en nous permettant de connaître par inférence ce que nous ne saisissons pas directement. Mais il ne peut en aucun cas nous permettre de dépasser le champ des données de l'expérience, sans lesquelles il ne fonctionne pas valablement. Cependant la réflexion philosophique ne peut se satisfaire d'aussi étroites limites : Madhva pense avec toute la tradition indienne orthodoxe qu'il est une autre source de connaissances valides, ayant pour fonction propre de nous apporter des données que l'expérience ne nous fournit pas. Ce troisième *pramāṇa* est le Veda, c'est-à-dire l'ensemble des textes qui constituent le "savoir" proprement dit, et grâce auxquels l'homme connaît les réalités suprasensibles, *atīndriya*. Le Veda est appelé aussi la Śruti, d'un terme qui signifie "audition", car il a été entendu à l'origine du monde par les *ṛṣi*, sages "voyants" par lesquels il nous a été transmis. Il est nommé aussi de ce fait *Āgama*, Tradition.[1] Cette tradition immuable et définitivement fixée, nous présente un ensemble de vérités sur lesquelles toute philosophie doit s'appuyer pour proposer un enseignement digne de ce nom, c'est-à-dire un enseignement ayant une fin, *prayojana*, indiquant à l'homme sa destinée supra-mondaine et lui montrant aussi la voie par laquelle il pourra l'atteindre. Toute philosophie vraie est donc *Vedānta*, achèvement du Veda, par exégèse et synthèse des données de l'Ecriture. Avec tous les penseurs orthodoxes, Madhva considère qu'une philosophie matérialiste est une contradiction dans les termes, puisqu'elle n'a rien à proposer qui dépasse les données de l'expérience : elle est sans *prayojana* et donc sans raison d'être.[2] Le maître matérialiste répondra-t-il qu'il a un but légitime et fort utile : enseigner que le Veda n'enseigne rien, et que les prescriptions morales qu'il contient n'ont pas pouvoir de contraindre la conduite humaine. Madhva lui demande comment il peut, à l'aide du seul *pramāṇa* qu'il reconnaisse, la perception, prou-

---

[1] Madhva donne cependant une autre explication du mot *āgama* : A.V., III 3. 139 [19] (p. 51b) *ā samantāt gamayati dharmādharmau paraṃ padam| yaccāpy-atīndriyaṃ tvanyat tenāsāvāgamaḥ smṛtaḥ|*"il est connu comme *āgama* parce qu'il 'atteint totalement', le *dharma* comme l'*adharma*, le séjour suprême, et toute autre réalité suprasensible".

[2] A.V., I, 1. 71 [1] (p. 4a) *adharmavādino vākyam aprayojanam eva hi|*"car la parole de celui qui nie le *dharma* est assurément dépourvue de fin".

ver l'inexistence de ce qui n'est pas dans le champ de ce *pramāṇa*.[1] Aux réalités suprasensibles correspond un mode de saisie propre, le *śabda-pramāṇa*, la connaissance transmise par les mots et les phrases du Veda. Le *śabda-pramāṇa*, "témoignage verbal" est une des données de notre univers, car on ne peut nier que le langage ne nous transmette sans cesse des connaissances. Le maître matérialiste lui-même peut-il prétendre s'en passer, pour enseigner ses disciples ou répondre à ses adversaires ? Le Veda se présente comme un cas particulier et éminent d'une réalité qui fait partie de notre expérience commune : il est porteur de connaissances en tant que langage, et comme tout langage il est susceptible de nous fournir des informations que ni la perception ni le raisonnement ne pourraient nous donner.

Pour comprendre la nature du Veda, il nous faut d'abord comprendre celle du langage, et ceci d'emblée se révèle une entreprise difficile. Il est objecté que le langage ne peut être un *pramāṇa*, un mode distinct de saisie du réel, car il n'y a que deux façons de connaître, directement ou indirectement. La perception externe ou interne, *pratyakṣa*, d'une part, et de l'autre l'inférence, *anumāna*, correspondent à ces deux catégories et il n'y a pas place pour un troisième terme. Il est vrai, reconnaît Jayatīrtha, que le langage est une réalité complexe : bien qu'il ressemble en quelque façon au raisonnement du fait qu'il nous présente son objet par mode indirect, à travers les mots, il est certain qu'il diffère de celui-ci à la fois dans son processus et son objet, et qu'il est susceptible de nous apprendre des faits que nous ne pourrions déduire d'aucune expérience personnelle. Il ressemble par ailleurs à la perception en ce qu'il véhicule des données de fait, une matière à examiner et au sujet de laquelle raisonner : bien plus, quoique ce contenu soit signifié et non expérimenté, il est cependant comme perçu dans la signification immédiate du mot, et il est fréquent que nous donnions notre adhésion à une information aussi immédiatement que nous le ferions à une donnée de perception. Bien que nous sachions qu'autrui puisse nous tromper, comme nous savons que nos sens peuvent nous induire en erreur, nous n'examinons pas systématiquement toute indication verbale avant d'agir

---

[1] A.V., I. 1. 71, [1] (4a) *dharmābhāvo'pi no tena pratyakṣāvagato bhavet*/ "cette absence du *dharma* ce n'est certes pas par perception qu'il peut la saisir". Jayatīrtha ajoute : *ayogyatayā cakṣuṣā rasasyeva pratyakṣeṇa sato'pyagrahaṇopapatteḥ*/"parce qu'il est possible qu'une réalité pourtant existante ne soit pas saisie par la perception, parce que celle-ci y serait inapte, comme un goût n'est n'est pas saisi par l'œil" (p. 260b).

selon ses données. Si le raisonnement intervient c'est en second temps, mais ce n'est pas lui qui fait notre adhésion première. Indirect dans son processus, direct dans son résultat, le langage se présente comme une réalité difficile à analyser :[1] il ne faut pas cependant, dit Jayatīrtha, le rejeter comme sans raison d'être, du seul fait que l'on ne le connaît pas clairement, car, en ce cas l'on rejetterait bien des choses, et le fait seul que nous trouvions cette réalité dans notre expérience doit nous inciter à lui découvrir quelque finalité.

Cette raison d'être, répondent les mīmāṃsaka, réside dans la fonction propre qui appartient au langage, et ne se laisse réduire à aucune de celles des deux autres *pramāṇa*. Le "témoignage verbal", en effet, n'a pas pour objet premier de décrire des faits, mais de guider notre conduite en nous indiquant des actions à accomplir, d'autres à éviter. Ceci apparaît dans la structure même du langage : le mot isolé ne signifie pas par lui-même s'il n'est inséré dans une phrase, et la phrase n'a de signification complète que si elle comporte un verbe par rapport auquel les divers mots s'ordonnent. L'action est donc le centre de la phrase, c'est elle qui est saisie d'emblée. L'on en trouve confirmation dans le processus par lequel l'enfant apprend à comprendre le langage : en entendant un adulte donner un ordre, par exemple à un serviteur, l'enfant saisit une relation entre l'injonction entendue et l'action qui la suit; il en induit par analogie avec sa propre conduite que le serviteur sait ce qu'il va faire, qu'il a en esprit un certain objet; et il en conclut qu'une telle connaissance lui a été apportée par la phrase entendue. Par répétition, pour avoir entendu le même verbe associé à divers objets, il apprendra à connaître le sens des divers mots par rapport au verbe qu'ils complètent. Mais avant toute autre notion, il a su que la parole a pour but d'indiquer que quelque chose "est à faire", *kārya*.

Le processus de la compréhension du langage est beaucoup plus simple et direct que ceci, répondent les mādhva. Pourquoi supposer chez un enfant ces raisonnements complexes, accompagnés d'un effort de mémoire susceptible de lui faire retenir un ensemble de sons non-compris, jusqu'à un futur indéterminé qui ne l'intéresse pas.[2] En fait, c'est dans l'expérience présente que l'enfant as-

---

[1] N. S., I. 1, 66 (p. 240b) *kiṃ tu pratyakṣavad anumānavacca śabdamātrasyāpi prāmāṇyaṃ svataḥ svenaiva rūpeṇa na tu anumānatvena*/"mais en réalité, l'autorité qui appartient purement au langage, comme celle qui appartient à la perception et à l'inférence, lui appartient en propre, par sa nature même, et non pas comme ayant nature de l'inférence".

[2] A.V., I. 1, 50 [1] (p. 3a) *eṣyadānayanāyāyaṃ kuta eva pratīkṣate*/"comment donc celui-ci s'intéressera-t-il à une action d'amener future?" N.S., *ibid.*: *vartamānatvena kālāntarabhāvyarthapratīkṣābhāvāt*/*tāvatparyantaṃ śabdānu-*

socie tel mot avec tel objet. Il n'a pas besoin d'entendre une injonction pour comprendre les mots lui désignant un fait qui l'intéresse directement : "ton frère mange des gâteaux".[1] Il n'a pas besoin d'entendre un verbe pour comprendre une indication telle que "ton père", "ta mère". C'est l'objet visé par la phrase ou le mot qui attire son attention parce que cet objet le concerne dans l'instant présent.[2] La mémoire intervient certes mais elle ne peut le faire qu'à partir de la répétition d'expériences qui, par processus de présence et d'absence, ont fait saisir la relation du mot et de son objet[3] : ainsi est acquise la signification du mot sous forme d'une liaison générale, *sāmānyataḥ*, de tel son avec un ensemble de réalités semblables entre elles.

L'interprétation donnée par les mīmāṃsaka de la nature du langage ne répond donc pas à l'acquisition des significations par l'enfant, elle ne répond pas non plus à la compréhension du sens des phrases par l'adulte. Il n'y a pas pour celui-ci, pas plus que pour l'enfant, saisie d'une injonction, comme à l'état pur, précédant toute référence à l'objet visé par cette même injonction.[4] Mon

---

sandhānaprayāsābhāvācca/"parce qu'il n'y a pas, du fait que l'indication est présente, intérêt pour un objet qui se trouvera dans un temps futur, et parce qu'il ne fait pas l'effort de retenir le mot jusqu'à ce moment-là"(p. 224b).

[1] A. V., I, 1, 54 [1] (p. 3a) *iṣṭam ākāṅkṣate sarvo na pravṛttim apekṣate/aparokṣaṃ parokṣaṃ vā jñānam iṣṭasya sādhanam*/"tout être recherche ce qui lui est bon et il ne dépend pas de quelque incitation ; sa connaissance directe ou indirecte lui est le moyen de ce bien". Jayatīrtha commente : *na hyajijñāsite'rthe pravṛttisahasradarśane'pi vyutpadyante*/" car on n'acquiert pas la connaissance d'un objet que l'on ne désire pas connaître, même si on l'a vu mille fois but d'une action".

[2] V.T.V., par.53 *iyaṃ mātāyaṃ pitā surūpo'sītyādau siddhamātrajñāpanena paryavasitatvād vākyasya*/"car lorsqu'on dit : 'c'est ta mère, c'est ton père, tu es beau etc.,' le sens de la phrase se termine à la seule information d'un fait".

[3] A.V., I, 1., 48 ss. [1] (p. 3a) *attyapūpāṃs tava bhrātetyādāvāvāpato'pi ca/udvāpād vartamānatvād ākāṅkṣādibalād api/bālo vyutpattim apyeti nānayetyādivākyataḥ*/"lorsqu'on dit : 'ton frère mange des gâteaux, etc.,' l'enfant acquiert, par l'effet de l'attente etc., la compréhension du sens par présence et absence, parce que l'objet est là et non par des phrases telles que : amène (la vache) etc.".

[4] V. T. V., par. 56 *jñātvaiva hīṣṭasādhanatāṃ pravartate nivartate ca viparyayeṇa/ataḥ siddha eva sarvavākyānāṃ prāmāṇyaṃ siddham*/"car c'est en connaissant qu'un objet est désirable qu'on agit pour l'atteindre ou, pour le repousser dans le cas contraire : ainsi il est certain que la validité de toute phrase ne porte que sur un fait établi".

action est précédée de connaissance, et celle qui suit une injonction suppose que je connais le but indiqué par celle-ci ; plus encore, ce but doit m'être connu comme bon, non seulement en lui-même mais pour moi, il doit m'être enfin donné comme accessible à mon activité. Une telle connaissance peut provenir soit de la perception soit de l'inférence soit encore du témoignage verbal. Avant donc que le langage puisse avoir un rôle injonctif, il faut qu'il puisse avoir un rôle descriptif, nous assurant de l'existence d'une fin désirable. Plus généralement, une phrase atteint son but du fait seul qu'elle nous donne connaissance d'un objet réel : ce n'est pas sa "complétude" grammaticale, sa correction formelle, qui suffit à en faire un *pramāṇa*,[1] mais le fait qu'elle transmet la connaissance d'une réalité. L'*ākāṅkṣā*, l'attente, que les mīmāṃsaka décrivaient comme attente des divers mots achevant grammaticalement la phrase, n'est pas attente d'une perfection formelle, mais l'attente du fait vers lequel pointe l'agencement des termes.[2] C'est pourquoi il peut arriver que nous soyons suffisamment informés par un seul mot, une seule interjection : dès que l'objet est connu le langage a atteint son but.[3] Ainsi la validité du *śabda-pramāṇa* ne se définit pas autrement que celle des autres *pramāṇa* : il n'a de vérité que par rapport à la connaissance d'un objet réel, et tout son *prāmāṇya*, toute son autorité consiste dans le fait d'être *yathārtha*, conforme au donné. Le mot signifie un groupe d'objets connus comme semblables, il a un sens par lui-même mais ce sens reste général, tant que le mot n'est pas incorporé dans une phrase : la mise en connexion grammaticale des divers termes a pour effet de faire passer d'une désignation de forme générale, *sāmānyataḥ*, à la désignation spécifique de tel objet ou de tel fait, dans

---

[1] Le cas semble analogue à celui du syllogisme, pour lequel également la perfection formelle était considérée comme insuffisante à garantir sa vérité : ce n'est pas le "nombre des membres" du syllogisme qui fait sa valeur mais le fait qu'il saisit une relation véritable. Cf chapitre précédent.

[2] A.V., III. 2, 199 [15] (p. 45b) *nirākāṅkṣāpadānyeva vākyam ityucyate budhaiḥ/tattadarthābhidhānena syānnirākāṅkṣatā ca sā/*"les connaisseurs disent que la phrase est constituée de mots 'sans attente', et cette absence d'attente ne peut être due qu'à la désignation de tel ou tel objet".

[3] A.V., III. 2. 197 [15] (p. 45b) *vyāpāro na hi śabdasya paraḥ svārthaprakāśanāt/pumān apyekavāroktyā kṛtakṛtyo yadā bhavet/*"car le mot n'a d'autre fonction que de faire connaître son objet propre, puisqu'il est possible que quelqu'un se trouve satisfait par une seule énonciation".

A.V., III, 2. 193 [15] (p.45a) *padaikenāpyuttareṇa viśeṣāvagatir bhavet/* "Il se peut même que l'on ait une compréhension précise grâce à une réponse d'un seul mot".

son contexte unique d'espace et de temps, selon ses divers *viśeṣa, viśeṣataḥ.*[1] C'est pourquoi la doctrine des mādhva est nommé *sāmānya-anvita-abhidhāna-vāda,* doctrine selon laquelle la signification des énoncés porte sur des objets reliés de façon générale.[2] Ces relations générales nous sont données par l'expérience, dès le stade d'acquisition du sens du mot, elles en calquent les constantes et, parce qu'elles sont générales, elles sont susceptibles d'être détachées du contexte des expériences antérieures pour être appliquées à une nouvelle donnée précise et actuelle.

Le Veda étant un langage doit donc être compris comme tout autre langage, c'est-à-dire comme visant à nous faire connaître des réalités de fait, *siddhārtha.* On demandera aussitôt quelle est l'expérience à laquelle celles-ci correspondent, puisque par définition le Veda nous enseigne ce qui est au delà de notre atteinte? La réponse est que le Veda a été transmis par les *ṛṣi* qui ont connu par intuition immédiate l'objet signifié par ses énoncés. D'autre part ce que le Veda nous enseigne n'est pas en dehors de toute atteinte de notre part : nous connaîtrons directement dans l'état de salut ce dont les textes nous révèlent la réalité. Le progrès de notre connaissance consistera à passer, par l'étude de l'Ecriture, d'une connaissance générale des réalités suprasensibles, à une connaissance de plus en plus spécifiée, en attendant la vision directe que les textes nous promettent. L'objet ultime du Veda, que les écritures nomment le Brahman, est l'objet suprêmement spécifié parce que différent de tout

---

[1] A.V., III. 2. 192 ss. [15] (p. 45a-b) *yato 'śeṣaviśeṣāṇāṃ vastunāstyeva caikatā/ ataḥ sāmānyato jñātaḥ padāntarabalāt punaḥ/bhaved viśeṣato jñātas tena syād anvitoktitā/*"parce qu'il y a unité entre la chose et tous ses caractères particuliers, ce qui est connu de façon générale peut ensuite, par la force des autres mots, être connu de façon particulière, c'est pourquoi la désignation porte sur ce qui est relié ".

[2] A.V., I. 1. 72 ss. [1] (p. 4a) *śaktiścaivānvite svārthe śabdānām anubhūyate/ ato'nvitābhidhāyitvaṃ gauravaṃ kalpane'nyathā/*"et assurément le pouvoir de signification des mots porte sur leurs objets propres, en relation : c'est pourquoi nous avons la doctrine de 'la signification de ce qui est relié', car autrement il y aurait excès d'hypothèses".

N.S., *ibid.* (p. 263 a) *saṅgatigrahaṇasamaye sāmānyānvitābhidhānaśakter gṛhītatvāt/padāntarasamabhivyāhāro hi sāmānyasya viśeṣaparyavāsāna eva hetuḥ/* "parce que, au moment où l'on saisit cette relation, est saisi un pouvoir de signification de ce qui est relié de façon générale : c'est le rapprochement avec l'énonciation des autres mots qui fait aboutir le général au particulier".

autre, celui qui possède éminemment, *viśeṣataḥ*[1] tous les attributs par lesquels les textes le décrivent.

Mais les mīmāṃsaka refusent cette interprétation du Veda. Leur *mīmāṃsā*, leur investigation, consiste tout entière en une exégèse des textes ritualistes, coordonnant les règles de comportement qu'ils édictent. Il est faux de dire, pensent-ils, que tout le Veda soit consacré à la connaissance du Brahman. La tradition reconnaît deux parties dans le Veda, le *karma-kāṇḍa*, section des actes et le *jñāna-kāṇḍa*, section de la connaissance. A tout le moins faut-il admettre que le *karma-kāṇḍa* n'a d'autre objet que les actions : son but est de donner des règles de conduites conformes au *dharma*, au bon ordre, à la fois religieux, social et moral, par l'intermédiaire d'injonctions, *vidhi*, ou de prohibitions, *niṣedha*. Il faut aller plus loin et dénier au *jñāna-kāṇḍa* toute valeur autonome.[2] Les énoncés descriptifs qu'il contient, s'ils ne peuvent se ramener à des injonctions, doivent être compris comme des *arthavāda*, des façons d'expliquer, à prendre en un sens supplétif. Ils n'ont pas pour objet de nous faire connaître une réalité suprême. Ils parlent de réalités matérielles, utilisées dans le sacrifice. Ils peuvent faire allusion aussi à des évocations mentales, images de divinités présidant à telle partie du sacrifice. Ils peuvent également nous indiquer les séjours célestes ou infernaux, récompenses ou châtiments automatiques des actions qui se conforment, ou non, au *dharma*, mais ils ne nous enseignent rien d'une réalité transcendante au monde, ou plutôt à ces divers mondes. Les termes qui sembleraient désigner une réalité d'un autre ordre ne signifient rien d'autre que l'*ātman*, le sujet spirituel, dont il est normal d'indiquer qu'il est différent de son corps actuel, puisqu'il doit savoir que le sacrifice, et tous les actes ordonnés ou prohibés, porteront leurs fruits en d'autres vies.[3] Ainsi tous les énoncés de ce que l'on appelle *jñāna-kāṇḍa* peuvent s'expliquer par leur relation

---

[1] Le mot *viśeṣataḥ* signifie en effet à la fois "de façon particulière" et "de façon éminente".

[2] N. S., I. 1. 42 (p. 217a) *atra jaiminīyā manyante/vidhyarthavādamantrātmakaḥ samasto'pyāmnāyaḥ kāryaniṣṭha eva/na vastutattvaniṣṭhaḥ/sa cāthāto dharmajijñāsetyādinā mīmāṃsitaḥ/*"ici les partisans de Jaimini pensent : les textes traditionnels tout entiers, composés d'injonctions, d'explications et d'hymnes, sont uniquement consacrés à ce qui doit être accompli, et ne sont pas consacrés à décrire la réalité d'un objet. Ce sont ces textes qui sont désignés à l'investigation par le texte qui commence par 'or donc il faut chercher à connaître le *dharma*' ".

[3] N. S., I. 1. 58 (p. 232b) *apara āha/bhavatu kṛtsnasyāpi vedasyaikavākyatā/sa cātmajñānasya svargādiphalakarmaśeṣatayāstu/ dehavyatiriktātmajñānavyatireke ṇa pāralaukikakarmapravṛttyanupapatteḥ/athavā karmāṅgabhūtadevatā-*

à quelque aspect du *karma-kāṇḍa*. En fait cette division elle-même est fausse : il n'y a pas deux sections au Veda, mais celui-ci est tout entier consacré au *dharma*, et il n'a d'autre but que de nous enseigner notre devoir, ce qui doit être accompli, le *kārya*.

Madhva qui a déjà refusé la théorie du langage des mīmāṃsaka, en montrant justement que la fonction du langage dépasse celle d'une incitation à l'action, critique la notion de *kārya*. Celle-ci ne peut prétendre à rendre compte du Veda, car elle ne peut se définir par elle seule : comment vouloir en faire l'objet unique des textes sacrés, penser pouvoir expliquer par elle tout le reste ? Le *kārya* ne peut en effet être défini comme *kriyā-vyāpya*, le concomitant impliqué par toute activité, car on appelerait *kārya* le résultat de l'action prohibée aussi bien que celui de l'action ordonnée.[1] Le *kārya* n'est pas non plus "ce qui sera accompli" dans le futur car une telle définition rendrait le *kārya* nécessaire, et on ne peut parler d'obligation, donc d'injonction, pour une action qui ne pourrait pas ne pas être accomplie.[2] La conscience de l'obligation, la notion qu'une action doit être faite, *kāryatā-buddhi*, ne se suffit pas à elle-même, elle comporte un élément objectif indispensable qui est la connaissance du but visé par l'action. Mais ceci même ne suffit pas : il faut que cette fin soit désirable, et de plus qu'elle soit réellement à notre portée, car l'on ne parlera pas d'obligation si l'action doit porter sur une fin inaccessible. Il est donc, à tous égards impossible de poser le *kārya* comme une notion complète, pas plus qu'il n'est possible de prendre l'action pour une fin en soi. Bien au contraire faut-il dire que l'action ne peut être recherchée pour elle même, car sous ses deux formes de "mise en activité", *pravṛtti*, ou "de résistance à un obstacle", *nivṛtti*, elle représente un effort par

---

nusmaraṇārtham ātmaprakaraṇam astu|tatra phalaśrutyādikam arthavādo'stu|"Un autre dit : il peut y avoir unité de sens du Veda tout entier. Celle-ci peut consister dans le fait que la connaissance de l'*ātman* soit complémentaire aux actes qui ont pour fruit le ciel etc., parce qu'il est impossible d'inciter à des actions en relation avec d'autres mondes, sans qu'il y ait connaisance de l'*ātman* comme différent du corps. Ou encore, on peut dire que les explications relatives à l'*ātman* ont pour but de rappeler la pensée d'une divinité qui fait partie de l'action (sacrificielle) : en ce cas tous les textes parlant du fruit etc., sont des *arthavāda*".

[1] A.V., I. 1.43. [2] (p. 3a) *kāryaṃ na hi kriyāvyāpyaṃ niṣiddhasya samatvataḥ|*"le *kārya* n'est pas 'ce qui est impliqué par l'activité', car l'action interdite serait de même définition".

[2] A.V., I. 1.44 [1] (p. 3a) *naiva cākartum aśakyaṃ kāryam iṣyate|*..."et l'on n'admet certainement pas comme *kārya* ce qui ne peut pas ne pas être accompli".

lequel se perçoivent nos limitations naturelles, elle est de la nature du défaut, de l'impuissance, *kleśarūpa*, dit Jayatīrtha.[1]

Il y a certes des injonctions dans le Veda, mais celles-ci n'ont pouvoir sur nous que dans la mesure où elles nous proposent une fin désirable, et nous enseignent les moyens de l'atteindre. Il est donc impossible de couper le Veda en deux parties, non parce qu'il serait tout entier consacré aux actes mais pour la raison inverse : la section ritualiste ne prend son sens plein que par l'enseignement de la section de la connaissance. Il est faux d'ailleurs de parler de deux sections : le *karma-kāṇḍa* parle aussi du Brahman, et le *jñāna-kāṇḍa* n'est pas exempt d'injonctions. Il en comporte une absolument centrale et qui apparaît sous des formes diverses comme la fin du Veda, telle que lui-même nous la donne, l'injonction de chercher à connaître le Brahman.[2] C'est par cette injonction que s'ouvre le texte des *Brahma-sūtra* qui entend donner le résumé de tout l'enseignement védique, sous la forme de la célèbre formule : *atha ato brahmajijñāsā* "maintenant donc il faut désirer connaître le Brahman". L'objet suprême du Veda est en même temps le but proposé à toute notre activité,[3] tant rituelle que spéculative. Il n'y a qu'un seul Veda et ce Veda n'a qu'une seule fin, qu'il déclare lui-même être le grand fruit, *mahā-phala*[4]. L'objet absolu est en même temps le bien absolu, "inconditionné" *nirupādhika*, dit Jayatīrtha.[5]

---

[1] N.S., I. 1. 53 *puruṣaśceṣṭāvāptim aniṣṭanivṛttiṃ cāpekṣate na pravṛttinivṛttī kleśarūpatvāt/ato na tayor mukhyaprayojanatā/* "l'homme désire se procurer ce qui lui est utile, écarter ce qui lui est nuisible, mais il ne désire pas l'activité d'acquisition ou de rejet ; parce que l'une et l'autre sont de nature pénible : c'est pourquoi elles ne sont pas un but premier".

[2] A.V., I, 1, 11 [1] (p. 1b) *sa eva sarvavedārtho jijñāsyo'yaṃ vidhīyate/* "Celui-là même qui est l'objet de tout le Veda, est désigné par une prescription comme devant être recherché par la connaissance".

[3] A.V., I,1, 45 [1] (p.3a) *kāryaṃ sādhanam iṣṭasya bhagavān iṣṭadevatā/mukhyeṣṭaṃ vā sumanasāṃ preyas tad iti ca śrutiḥ/* "le *kārya* est moyen de ce qui est désiré, le Bienheureux est la divinité bien-aimée, ou le suprême désirable de ceux qui ont l'esprit bon, et la Śruti le dit 'ce qui est meilleur...'" (allusion à B.A.U., I, 4.8. Cf. note 5).

[4] A.V., I. 1, 58 [1] (p. 3b) *ekavākyatvayoge tu vedasyāpi hyaśeṣataḥ/vākyabhedo na yuktaḥ syād yogaśca syān mahāphale/* "mais si l'on applique l'unité de sens au Veda tout entier, il n'y a pas à diviser le sens et l'application doit se faire au fruit suprême".

[5] B.A.U., I. 4, 8 "ce qui est meilleur qu'un fils, meilleur qu'un ami, meilleur que tout autre, plus intérieur que tout, c'est cela cet *ātman*". Commentaire

Si le Veda est vrai donc, il l'est totalement : il forme une unité sans fissure qui n'enseigne qu'une réalité. S'il est un langage parfait, l'on doit pouvoir lui appliquer, à leur degré absolu, les critères qui font la validité de toute énonciation. Les grammairiens admettent qu'une phrase complète satisfait à trois conditions : *ākāṅkṣā*, l'attente qui soutient l'unité de signification jusqu'à son achèvement; *sannidhi*, la contiguïté des termes qui les unit en un seul énoncé; *yogyatā*, la convenance mutuelle des mots en présence. L'*ākāṅkṣā* ici est la *jijñāsā*, le désir de connaître, non seulement celui de connaître la fin de la phrase, mais l'objet auquel s'applique tout le sens de toutes les phrases du Veda. La contiguïté n'est plus seulement la continuité des mots dans leur énonciation, mais l'omniprésence de leur objet suprême qu'ils signifient chacun à leur manière. La *yogyatā* enfin, représente ici plus que la cohérence formelle des termes, elle signifie l'unité de la vérité, car ce qu'enseigne le Veda ne peut être contredit par aucun des *pramāṇa*.[1]

Mais, demandera-t-on, comment pouvons-nous avoir la certitude que l'enseignement du Veda est valide, si nous ne pouvons le savoir que par lui-même ? Le Veda parle de sa propre autorité : c'est lui qui nous apprend l'existence des *ṛṣi*, premiers témoins de la tradition scripturaire, c'est lui seul qui nous assure de la possibilité d'atteindre la vision directe qu'il nous promet.

Nous n'avons pas le recours à l'expérience personnelle pour vérifier la vérité de telles paroles. Peut-être essaiera-t-on de dire qu'il existe certains êtres privilégiés ayant développé des pouvoirs supranormaux, capables de connaître par intuition immédiate la réalité qu'enseigne le Veda ? Jayatīrtha exclut une telle issue : nous n'admettons pas, dit-il en plusieurs occasions, l'autorité

---

de jayatīrtha, à N.S., I. 1, 45 (p. 223a) : *preyo'tiśayena priyam/ atiśayaśca nirupādhikatvam/* "meilleur signifie cher par excellence, et cette excellence c'est le fait d'être le bien inconditionné".

[1] N.S., I. 1, 47 (p. 223a) *tathā ca parameśvarasyeṣṭeṣṭasādhanatvāt samastasyāpi vedādhikāriṇo'sti tasmin ākāṅkṣā jijñāsā/ asti ca sannidhiḥ/ sarvagatatvāt/ yogyatā ca bādhakapramāṇābhāvāt/ yata evaṃ tasmāt sa eva sarvavedārtho bhavituṃ yuktaḥ/* ..."et ainsi, parce que le Suprême Seigneur est le bien et le moyen du bien, c'est vers lui que se porte 'l'attente', le désir de connaissance, de tout aspirant éligible à l'étude du Veda; la 'proximité' existe aussi, parce qu'il pénètre tout; et la 'convenance', parce qu'il n'est pas de *pramāṇa* contraire. Aussi, à cause de cela même, c'est lui seul qui peut être l'objet signifié par tout le Veda".

du *yogi-pratyakṣa*, de la perception des *yogin*.[1] Ce n'est certes pas que les mādhva, nient l'existence des *yogin* et de leurs aptitudes, mais ils refusent à ces expériences individuelles la capacité de transmettre une certitude. Elles ne valent que pour le petit cercle de ceux qui croient aux pouvoirs et aux paroles de leurs maîtres.[2] Ceux-ci d'ailleurs peuvent fort bien se contredire entre eux : les *yogin* de l'école sāṅkhya pensent atteindre un état d'isolement absolu, *kaivalya*, et pensent l'atteindre sans secours divin, les *yogin* de l'école advaita pensent expérimenter un état de fusion de leur conscience individuelle dans une réalité transcendante qui serait impersonnelle. De telles assertions sont, pour Madhva, en flagrante opposition avec l'enseignement du Veda : il serait paradoxal de vouloir justifier la vérité de celui-ci au moyen d'expériences contradictoires et donc incertaines.

Le raisonnement ne peut davantage établir la vérité de ce qui ne nous est connu que par le *śabda-pramāṇa*. Sans doute a-t-il un rôle légitime, à l'intérieur même du domaine de ce *pramāṇa*, comme il en a un à l'intérieur du domaine de la perception : de même qu'il peut coordonner les données de l'expérience sensible, et en certains cas combler leurs lacunes, de même peut-il coordonner les données des textes lorsqu'ils paraissent se contredire, et dégager leur signification unique. Il peut même, dans une certaine mesure, franchir les frontières du domaine révélé, non pour atteindre par ses propres forces l'objet de celui-ci, mais pour accorder ses données à celles de la perception, montrer l'harmonie des deux *pramāṇa*, l'unité des deux ordres de vérité; et, s'il arrive que les énoncés des textes soient en flagrante opposition avec les lois de la

---

[1] N.S.I, 1, 68 (p. 250a) *na ca yogādisiddhānāṃ pratyakṣam asmadatīndriyārthaviṣayam iti vācyam/ tena teṣāṃ kathaṃcid dharmādisiddhāvapyasmākaṃ tanniścayopāyābhāvāt/ na hyanyapratyakṣeṇānyasya niścayo'nuṣṭhānaṃ vā saṃbhavati/* "et il ne faut pas dire que la perception de ceux qui ont réalisé le *yoga* etc., atteint des objets qui sont au delà de nos sens, parce que même si ceux-ci ont par là quelque connaissance du *dharma* etc., ils n'ont pas le moyen de nous en donner la certitude; car la perception de l'un ne peut être pour un autre certitude ni règle".

N.S., II. 2. 16 (p. 19b) *na hyevaṃ yoginaḥ paśyantītyasmākaṃ pramāṇam asti*/"car déclarer que les *yogin* ont cette vision, n'est pas pour nous *pramāṇa*" (il s'agit ici de la réfutation du système sāṅkhya).

[2] N.S., I. 1. 16 (p. 77b) *brahmajñānaṃ nāma..brahmaṇaikyānubhava iti tu svagoṣṭhiniṣṭhaṃ pralāpamātram*/"mais dire que la vraie connaissance du Brahman...est expérience de l'unité avec le Brahman, n'est que bavardage valant pour son propre enclos".

cohérence, il faut les réinterprêter.[1]

Le raisonnement n'a aucun pouvoir par lui-même, et ne peut donc à lui seul prouver l'existence de l'objet ultime du Veda, l'existence d'un être transcendant au monde. Madhva rejette toute tentative pour démontrer l'existence de Dieu, conçu comme *Í*śvara, le Seigneur, au moyen de l'existence du monde qu'il aurait fait.[2] Un tel raisonnement, prenant appui sur l'expérience sensible ne pourrait user que d'analogies appartenant à cette expérience. Comment l'analogie des artisans humains nous permettrait-elle de supposer un seul auteur d'un monde, où nous voyons par ailleurs que toutes les réalités ne viennent pas à l'existence de même manière : certaines sont produites par le travail humain, d'autres par naissance biologique. Qui nous permet de dire que cet auteur hypothétique est Dieu ? L'on dira qu'il est omniscient, puisqu'il a tout créé. Madhva répond que l'on peut créer sans tout connaître de ce que l'on produit, comme on le voit par les productions humaines : un jardinier qui "fait un jardin" ne connaît pas tout arbre. Le pouvoir divin pourrait être un simple pouvoir d'organiser le monde. Lorsque les çivaïtes nomment Śiva "auteur des forêts" ou "celui qui porte les montagnes", ils ne prouvent pas qu'il soit un Dieu omniscient ni qu'il soit le seul Dieu.[3]

---

[1] A.V., II. 1. 16 ss. [2] (p. 18a-b) *aviruddhaṃ viruddhaṃ tu virodhād eva bādhitam/virodhādarśanāt tasmād vedaprāmāṇyam iṣyate/tanmūlatvāt smṛtīnāṃ tu virodho yatra na kvacit/virodho'pi sa evoktaḥ pratyakṣeṇāgamena vā/āgamenāgamasyaiva virodhe yuktir iṣyāte/*"mais ce qui n'était pas contredit, le devient dès qu'une contradiction l'infirme : c'est pourquoi l'on recherche l'autorité du Veda en écartant ce qui apparaît comme contradictoire. Les *smṛti* qui ont pour racine le Veda ne le contredisent en aucun passage. Et la contradiction peut être dite le fait de la perception ou de la Tradition ; lorsqu'une Tradition est contredite par une autre, on a recours au raisonnement".

[2] A.V., I. 1. 116 [3] (p. 5b) *tarko jñāpayituṃ śakto neśitāraṃ kathañcana/* "le raisonnement n'est en aucune manière capable de faire connaître un Seigneur". Jayatīrtha précise : *īśitāraṃ jagatkartāram/kathañcana sāmānyato viśeṣataśca/*"un Seigneur c'est-à-dire un Auteur du monde ; en aucune manière : ni de façon générale ni de façon précise" (p. 30a).

[3] A.V., I. 1. 116 [3] (p. 5b) *vanakṛttvādirūpeṇa pakṣabhūtasya ceśituḥ/kiñcijjñatvaṃ hi puṃstvena śakyaṃ sādhayituṃ sukham/vṛkṣakṛnnākhilaṃ vṛkṣaṃ vetti puṃstvāddhi caitravat/*"et ce Seigneur que l'on veut prouver par sa qualité d'auteur des forêts etc., il est aisé de montrer qu'il n'a qu'une connaissance limitée, parce qu'il (n') y a là (qu') un caractère humain. Car celui qui fait (pousser) des arbres ne connaît pas tout arbre, parce qu'il est un homme, comme Caitra".

Il est donc vain de vouloir étayer la validité des textes par le raisonnement, qui prouverait indépendamment d'eux l'existence de Dieu; il l'est plus encore de démontrer la vérité du Veda en disant qu'il a Dieu pour auteur. En admettant même que l'on puisse prouver que Dieu existe et qu'il est l'auteur du Veda, qui nous assurera que le Veda est vrai de ce fait ? L'omniscience divine répondra-t-on. Mais qui nous dit que Dieu, même omniscient, désire nous éclairer, qui nous dit qu'il ne désire pas positivement nous tromper ? La tradition vishnouïte nous assure qu'il l'a fait, s'incarnant sous la forme du Buddha pour égarer par une fausse doctrine les ennemis de la vérité.[1]

Il n'y a donc aucun moyen de prouver l'autorité du Veda par des raisons qui lui seraient extrinsèques. Si le Veda est vrai il doit, comme la perception, être vrai par lui-même, *svataḥ*. Toute autre tentative entraînerait des difficultés logiques infinies, celles-là mêmes qui ont conduit les mādhva à refuser

---

N. S., *ibid.*, (30b) *vanakṛttvaṃ parvatadhāratvam ityādidharmas tenopetasya/na hi kartetyetāvatā sarvajña iti labhyate/prasiddhavanakartur asarvajñatvāt/sa eva kṣityādikarteti kathaṃ na sārvajñam iti cenna/tadbhāve pramāṇābhāvāt/na hi kāryatvādihetuḥ kartāram iva tasya sarvatraikatvaṃ gamayituṃ śaknoti/lāghavād ekatvam āśrīyata iti cenna/.../loke hi gajagavayagardabhādīnāṃ ghaṭapaṭādīnāṃ ca nirmātāro vijātīyā evopalabhyante/*"un attribut tel que auteur des forêts, support des montagnes : celui qui possède cet attribut. Car en le disant auteur, on ne le comprend pas pour autant comme omniscient, parce que les auteurs de forêts que nous connaissons ne sont pas omniscients. Mais comment ne pas le dire omniscient s'il est auteur de la terre etc. ? Non, parce qu'il n'y a pas de preuve qu'il le soit, car à partir de l'existence des effets on ne peut comprendre qu'il soit unique auteur de tout. Par économie d'hypothèses on s'en tient à cette unicité, dira-t-on. Non... car on sait qu'il y a en ce monde des producteurs de natures différentes, ceux des éléphants, des gayals, des ânes, et ceux des cruches et des étoffes".

[1] C'est ce que dit Jayatīrtha à N. S., I. 1. 70. Mais Madhva au même passage parle du caractère humain du Buddha : A. V., I. 1. 70 [1] (p. 4a) *pratyakṣaḥ kasyacid dharmo vastutvād iti codite/na buddho dharmadarśī syāt puṃstvād ityanumāhatiḥ/*"Si l'on dit encore: il faut que le *dharma* soit perçu par quelqu'un, parce que c'est une réalité, ce raisonnement est détruit par celui-ci : le Buddha n'est pas voyant du *dharma*, parce qu'il est un homme". Mais il est probable que Madhva se place ici du point de vue de ses adversaires.

la doctrine de la validité extrinsèque, le *parataḥ-prāmāṇya*.[1] Le seul moyen de maintenir la validité du Veda c'est de ne faire dépendre cette validité d'aucune autre, de montrer que le Veda se suffit à lui-même, étant éternellement vrai par lui-même. Entre la position des naiyāyika, qui pensent que le Veda a un auteur personnel, Dieu, et le disent pour cela *pauruṣeya*, et celle des mīmāṃsaka qui tiennent que le Veda existe sans auteur personnel, *apauruṣeya*, Madhva choisit sans hésitation la seconde position. Reprenant les arguments des mīmāṃsaka, il avance que le Veda n'a pas d'auteur connu, et se présente lui-même comme sans auteur. Puisqu'il se donne comme vérité absolue ceci exclut toutes les questions que l'on ne manque pas de se poser dans le cas d'une œuvre *pauruṣeya*, au sujet de la compétence et de la véracité de son auteur, fût-il divin.[2]

La hardiesse d'une telle affirmation et la faiblesse des raisons qui l'étaient ne peuvent manquer de surprendre. Les difficultés surgissent en effet de toutes parts. Si le Veda existe ainsi par lui-même, et produit l'évidence par sa seule existence, comment expliquer qu'il soit exposé à tant d'interprétations divergentes, qu'il soit rejeté par des groupes religieux entiers, bouddhistes et jaïns, qui se réfèrent à leurs propres écritures ? D'autre part les vérités dont il serait porteur sont énoncées en une langue donnée que tous ne peuvent comprendre : comment dire que les mots du Veda sont évidents par eux-mêmes ? Madhva ne se pose guère le problème des langues étrangères : avec le monde hindou dans lequel il se trouve inséré, il pense qu'il n'y a qu'une seule langue, le sanskrit, dont toutes les autres ne sont que des déformations. Cette langue

---

[1] Cf. Ie part. ch. 2.

[2] V.T.V., par. 11-6 *na ca pauruṣeyavākyena tatsiddhiḥ ajñānavipralambhayoḥ prāpteḥ|na ca tadarthatvena sarvajñaḥ kalpyeta anyatrādṛṣṭasya sarvajñatvasya kalpanaṃ tasyāvipralambhakatvakalpanaṃ tasya tatkṛtatvakalpanaṃ ceti kalpanāgauravaprāpteḥ|apauruṣeyavākyāṅgīkāre na kiñcit kalpanam|aparauṣeyatvaṃ ca svata eva siddhaṃ vedakartur aprasiddheḥ|aprasiddhau ca kartuḥ kalpane kalpanāgauravam|akalpane ca akartṛkatvaṃ siddham eva|*"Et celui-ci (le *dharma*) ne peut être établi par une parole *pauruṣeya*, parce qu'on rencontre le cas de l'ignorance et celui du désir de tromper. Et l'on ne peut supposer un auteur omniscient dans l'intention de l'établir, car l'on rencontre le défaut d'excès d'hypothèses : supposer l'omniscience qui n'est connue en nul autre, supposer qu'il n'a pas désir de tromper, supposer qu'il est bien l'auteur (de cet enseignement) du *dharma*. Mais si l'on accepte une parole *apauruṣeya* il n'y a aucune suption à faire. Et le caractère *apauruṣeya* est établi par soi-même, parce qu'on ne connaît aucun auteur au Veda. Puisqu'il n'est pas connu d'auteur, c'est excès d'hypothèses que d'en supposer un. Si on ne fait aucune supposition, le fait qu'il n'y ait pas d'auteur se trouve établi".

unique lui paraît porter un caractère de nécessité : les syllabes qui la composent, les *varṇa*, ont chacune une signification essentielle *svābhāvika*,[1] et l'ordre de ces syllabes, constituant les mots, est également nécessaire. Cependant nous ne connaissons pas ces significations par science innée sans les avoir apprises, et le texte du Veda n'est donc pas évident d'emblée. Comment le dire *svataḥ-prāmāṇya* ?

C'est, répondent les mādhva, que la connaissance produite par le mot étant une modification de l'étoffe psychique, n'est pas *svaprakāśa*, lumineuse par elle-même. Si elle l'était comme le pensent les mīmāṃsaka, il serait impossible de comprendre pourquoi le Veda n'est pas évident à tous. Sa seule empreinte sur notre pensée nous donnerait immédiatement la certitude de son autorité, sans effort de compréhension et d'interprétation de son langage. Mais ce n'est pas ainsi que les mādhva conçoivent la saisie du vrai : elle se fait en deux temps, même si le résultat en est immédiat. Le langage, comme la perception, comme l'inférence, est un *anupramāṇa*. Il est porteur de vérités à travers tout un fonctionnement complexe qui aboutit à saisir le sens des mots et des phrases, avec l'aide de l'expérience et de la mémoire.[2] La connaissance qui en résulte, peut parfois être erronée, et même quand elle est vraie, elle ne devient évidente qu'en se trouvant validée par le seul juge de l'évidence, le sujet pensant, le *sākṣin* qui est le véritable et unique *pramāṇa*, le *kevala-pramāṇa*. C'est donc le *sākṣin* qui juge de la vérité du Veda, la perçoit comme évidente par elle-même.

Mais ceci ne fait que déplacer le problème. Selon quel critère le *sākṣin* décrète-t-il que le contenu de conscience correspondant aux significations apportées par le langage du Veda, est valide ? Ceci ne revient-il pas au subjecti-

---

[1] P. P., III. 6. *āgamo dvividhaḥ/apauruṣeyaḥ pauruṣeyaśceti/tatrāpauruṣeyo vedaḥ pauruṣeyo'nyaḥ/varṇāḥ sarvatra kūṭasthanityāh/sarvagatāśca/padānyapi niyatānyeva/teṣāṃ padārthasambandho'pi svābhāvika eva/tathāpi vākye padānām ānupūrvīviśeṣasya svatantrapuruṣapūrvakatvabhāvābhāvābhyām ayaṃ bhedaḥ/* "Le témoignage verbal est de deux sortes, l'un sans auteur personnel, l'autre avec auteur personnel. Celui d'entre eux qui est *apauruṣeya* c'est le Veda, tout autre est *pauruṣeya*. Les syllabes qui composent l'un et l'autre sont immuablement éternelles, et elles sont omniprésentes. Les mots sont également nécessaires, et leur relation à leur sens fait aussi partie de leur nature. Cependant dans la phrase, il y a une différence selon que la succession particulière des mots est, ou non, précédée d'une décision personnelle".

[2] NS., I. 1. 66 (p. 238a) *vayam api brūmo na śabdamātraṃ pramāṇam/kiṃ tu śruto 'nusṃrtasambandhaśca/* "Quant à nous nous disons que le mot à lui seul n'est pas *pramāṇa* : mais bien le mot entendu et relié à ce que l'on se rappelle".

visme déjà condamné à propos du *yogi-pratyakṣa*, puisqu'une sorte d'intuition intellectuelle suffirait à nous donner cette certitude? Le résultat serait de soumettre le *śabda-pramāṇa* à une expérience individuelle, de détruire du même coup son caractère de révélation objective. Les formules de Madhva sont sur ce point aussi fermes que peu explicites : de même que le *sākṣin* saisit le *prāmāṇya* du *śabda*,[1] c'est lui qui saisit le *prāmāṇya* de l'*āgama*, est-à-dire du Veda.[2]

On pourrait comprendre que le *sākṣin* ne valide ici que la forme seule du *śabda-pramāṇa*, le fait que le Veda soit un langage répondant aux conditions de vérité du langage en général, exempt des défauts qui lui feraient transmettre des notions confuses, inutiles, incertaines. Les données enseignées par le Veda, une fois acceptées pour correctes, pourraient donc être tenues pour telles de façon définitive, puisque "le vrai ne connaît pas les limites du temps", comme le dit Madhva. Ceci n'est certainement pas exclu de l'interprétation de la pensée de Madhva, qui aussitôt après avoir dit que le *sākṣin* garantit la vérité de l'*āgama* lui-même, ajoute que le *prāmāṇya* donné par le *sākṣin* n'est pas temporaire. Mais ceci ne suffit pas, car ce qui est en question c'est la matière même de l'enseignement védique, laquelle ne peut comme celle du langage humain être vérifiée par aucune investigation, *parīkṣā*, aboutissant à une expérience indubitable.

Comment donc le *sākṣin* peut-il saisir la vérité du contenu du Veda, par évidence immédiate ? La réponse semble se trouver dans la seule raison posi-

---

[1] A.V., I. 4. 104 [6] (p. 16b) *itaḥpūrvaṃ tathābhāvād yadi no saṃsṛter gatiḥ/ vākyānumāditaścet syāt tatprāmāṇyaṃ ca sākṣitaḥ/* "si l'on dit qu'il n'y a pas disparition du monde (à n'importe quel instant) parce qu'il existait de même auparavant, sur l'autorité de la parole, ou du raisonnement etc., la vérité de ceux-ci est, elle aussi, connue par le *sākṣin*".

[2] A.V., III. 2. 54:ss. [1] (p. 40a) *satyatvam akṣajaṃ prāptaṃ yadi bhrāntam itīṣyate/prāmāṇyam āgamasyāpi pratyakṣād anyataḥ kutaḥ/sākṣipratyakṣato hyeva mānānāṃ mānateyate/sākṣiṇaḥ svaprakāśatvam anavasthā tato na hi/* " Si l'on considère comme illusoire la réalité atteinte comme venant de la perception, comment la vérité de l'*āgama* serait-elle d'un autre genre que celle de la perception : car c'est par la perception du *sākṣin* qu'est reconnue la vérité des *pramāṇa*. Comme le *sākṣin* est lumineux par lui-même, il n'y a pas, en ce cas, régrès à l'infini".

N. S., *ibid.*, (p. 72a) *sākṣī hi caitanyarūpatayā svaprakāśaḥ/prāmāṇyaṃ ca jñānagrāhakagrāhyam iti svaprāmāṇyaṃ svayam eva gṛhṇātīti nānavasthāpadyate/* "le *sākṣin* en effet est lumineux par lui-même du fait qu'il est d'essence spirituelle. La vérité devant être saisie par celui qui saisit la connaissance, en disant qu'il saisit par lui-même sa propre vérité, on ne tombe pas dans le régrès à l'infini".

tive que Madhva donne du caractère *apauruṣeya* du Veda. Il est remarquable que seul dans la tradition indienne, il ne se contente pas des arguments classiques qui déclarent le Veda *apauruṣeya* afin d'échapper à d'autres objections. Madhva ajoute une raison tirée du contenu même du Veda. Il dit que le Veda est *apauruṣeya* parce qu'il enseigne le *dharma*, et parce que si l'autorité du Veda dépendait d'un auteur personnel, nous n'aurions aucune certitude au sujet de ce *dharma*. Si l'ordre moral qui est déclaré régir le monde et chacune de nos destinées, dépendait d'un décret temporel, fût-il divin, il n'aurait pas le caractère nécessaire que nous lui reconnaissons, il ne serait pas *nitya*, éternel.[1] Or il est de fait que nous avons tous la notion d'une telle loi, sous sa forme d'obligation absolue et universelle, bien que nous n'en puissions connaître le contenu que par le détail des prescriptions védiques. Ce n'est pas en effet la perception externe qui peut nous enseigner le *dharma*, objet *atīndriya*. Il n'est pas non plus objet d'une perception interne, car nous ne disons pas que nous éprouvons le *dharma* comme nous disons éprouver un état psychique de plaisir ou de douleur. Notre certitude ne repose pas sur la perception des *yogin*, car même s'ils ont quelque connaissance de ce genre ils ne peuvent nous en transmettre l'évidence. Le raisonnement enfin ne peut nous donner une connaissance précise du rapport qui semble en effet exister entre actions bonnes et bonheur, actions mauvaises et épreuves. Seul le Veda peut nous instruire du contenu du *dharma* véritable,[2] et il faut remarquer que même ceux qui refusent son enseignement connais-

---

[1] A.V., I. 1. 68. [1] (p. 3b) *..vedānām aṅgīkāryā hi nityatā/na hi dharmādisiddhiḥ syānnityavākyaṃ vinā kvacid/* "Il faut admettre en effet que les Veda sont éternels, car il ne serait jamais possible d'établir le *dharma*, etc., s'il n'existait une parole éternelle".

[2] N. S. *ibid.*, (p. 249b) *asti tāvaddharmādharmasvarganarakādikaṃ sarvavādisampratipannam/yas tu tannāṅgīkaroti cārvākas taṃ pratyupapādayiṣyamāṇatvāt/tacca pramāṇopetaṃ vastutvād ghaṭavat/na hi vinā pramāṇena dharmādisiddhiniścayaḥ sarvavādināṃ bhavitum arhati/.../tad evaṃ sāmānyataḥ siddhaṃ pramāṇaṃ na tāvat pratyakṣam/taddhi bāhyaṃ mānasaṃ vā syāt/na tāvad bāhyam/tasya rūpādimati dravye tatsamavetaguṇakarmasāmānyeṣveva pravartamānatvāt/nāpi mānasam/sukhādivaddharmādāvanubhavānanuvyavasāyāt/anyathā sukham anubhavāmītivad dharmam anubhavāmīti syāt/svargādīnāṃ viprakṛṣṭatvānna pratyakṣagocaratā/na hi yogādisiddhānāṃ pratyakṣam asmadatīndriyārthaviṣayam iti vācyam/tena teṣāṃ kathaṃcid dharmādisiddhāvapyasmākaṃ tanniścayopāyābhāvāt/...nāpyanumānam/.../sāmānyato dṛṣṭena kathaṃcit tatsvarūpamātrasiddhāvapi sādhanaphalasambandharūpas tadviśeṣo'nuṣṭhānayogyo nānumātuṃ śakyaḥ/na hīdṛśayajñadānādibhir upajanito dharmaḥ phalam īdṛśaṃ janayatītyādayaḥ sūkṣmatarā viśeṣās sarvavādibhir anuṣṭhīyamānāḥ śakyānumānāḥ/vākyam api na*

sent l'existence d'une loi morale et de son caractère d'obligation. Les matérialistes eux-mêmes qui nient le *dharma*, ne peuvent le nier totalement : ils désirent un minimum d'ordre moral, quand ce ne serait que pour échapper aux conséquences néfastes de leur propre enseignement, et pour essayer de jouir en toute sécurité des fruits de leur hédonisme.[1]

---

pauruṣeyaṃ dharmādiniścayāya prabhavati puruṣāṇām ajñānasaṃśayaviplambhāpaṭukaraṇatvasya bahulam upalambhena dharmādyupadeṣṭaryāśvāsānupapatteḥ|tadevam apauruṣeyavākyaṃ vinā dharmādiniścayāsambhavāt sāmānyasiddhipariśeṣābhyām apauruṣeyaṃ kim api vākyaṃ dharmādipratipādakam astīti sarvavādibhir abhyupeyam iti| "Le fait est que le *dharma* et l'*adharma*, le ciel, l'enfer etc., sont reconnus par tous les docteurs. Car on réfutera le cārvāka qui ne les accepte pas. Et ceci doit avoir un mode de saisie, parce que c'est une réalité, comme la cruche : car il serait impossible que sans un mode de saisie (propre) tous les docteurs aient la certitude du *dharma* et du reste... Ce *pramāṇa* ainsi établi comme universel n'est pas la perception : car il faudrait qu'elle soit ou externe ou interne. Ce ne peut être le fait de la perception externe : car celle-ci vise une substance ayant forme etc., dans les caractères qui lui sont associés, qualité, action, généralité. Ce n'est pas non plus la perception interne : car on ne prend pas conscience de l'expérience du *dharma* etc., comme de celle du plaisir et du reste. Autrement l'on dirait : j'éprouve le *dharma*, comme on dit : j'éprouve du plaisir. Le ciel etc., se trouvant hors de notre atteinte n'est pas objet de notre perception : car il ne faut pas dire que la perception de ceux qui ont réalisé le *yoga* etc., atteint des objets qui sont au delà de nos sens, car même si par là ils peuvent avoir quelque connaissance du *dharma* etc., ils n'ont pas le moyen de nous en assurer...Ce n'est pas non plus le raisonnement...Même si, à partir d'une observation générale, il peut établir quelque chose de ce qu'est seulement la nature du *dharma*, le caractère particulier de celui-ci, sa nature de lien entre le moyen et le fruit, caractère applicable à la conduite, ne peut être connu par raisonnement. Car les particularités plus subtiles comme le fait que le *dharma*, produit par tel sacrifice ou tel don, produit tel fruit, qui sont des règles de conduite reconnues par tous les docteurs, ne relèvent d'aucun raisonnement possible. Un témoignage verbal personnel ne sert non plus à rien pour assurer du *dharma*. Comme l'on sait que les hommes ont le plus souvent erreurs, doutes, tromperies, inexactitudes de perception, on ne pourrait avoir confiance dans celui qui enseignerait le *dharma* etc. Sans donc une parole *apauruṣeya* il ne pourrait y avoir certitude au sujet du *dharma* etc.: c'est pourquoi par ces deux raisonnements, l'un par preuve générale, l'autre par élimination, tous les docteurs doivent convenir que quelque parole *apauruṣeya* existe pour enseigner le *dharma* etc.".

[1] A.V., III. 3. 130 ss. [19] (p. 51a) *aprāmāṇyaṃ tadukteśca vṛthā vācāvasīyate|na hi prayojanaṃ kiñcit paralokanivāraṇāt|vṛthā vācaṃ vṛthā hanyād yadi*

La notion de *dharma* se présente donc comme une notion qui appartient à la fois au domaine du Veda et à celui de la conscience universelle. Ce n'est pas dire que l'enseignement du Veda soit à son endroit inutile. Mais le Veda répond ici de façon immédiate à une exigence interne de tout sujet pensant. Le soin que prend Madhva de montrer que la conscience de la loi est universelle, lui permet de fonder l'autorité du Veda sur une expérience commune, appartenant en droit à toute conscience, et non sur une intuition individuelle, relevant d'une expérience privilégiée. Seul le caractère *apauruṣeya* du Veda lui paraît correspondre adéquatement au caractère absolu et éternel de la notion de *dharma*. Mais dire que le Veda est *apauruṣeya*, sans auteur, c'est déclarer qu'il existe par lui-même, se légitime par lui-même, qu'il est donc *svataḥ-pramāṇa*.

Tel semble donc être l'enchaînement des pensées par lesquelles Madhva reconnaît au *sākṣin* le pouvoir de connaître la vérité intrinsèque du Veda. Sans sortir de lui-même et du champ de sa propre lumière, le témoin reconnaît directement la convenance totale qui existe entre son exigence de loi morale absolue[1] et le contenu de ce *dharma* que lui apporte le Veda. La forme existe en nous, la matière nous est révélée[2]: entre les deux s'établit une correspondance immédiate, ressemblant par son caractère de saisie directe à celle de la perception, qui elle

---

tasya kim uttaram/svajīvanavirodhāya vadan kiṃ nāma buddhimān/ "et par sa parole absurde il établit la non-autorité de son propre enseignement. Car il n'y a aucun bénéfice à nier l'autre monde. Si quelqu'un voulait supprimer absurdement cette parole absurde, qu'aurait-il à répondre ? Celui qui parle en contradiction avec sa propre subsistance, comment le dire doué de raison?"

Jayatīrtha ajoute : *evaṃ vineyānām apyanyonyadhanavanitādyapahārāya parasparavadhād eva pravṛttir na tu kāmopabhogāvasaraḥ/mahatānarthenākrānto 'lpīyān kāmopabhogo 'nartha eveti/*" de même pour leurs disciples, engagés en luttes mutuelles pour s'enlever les uns aux autres leurs femmes et leurs biens, ils n'ont pas le loisir de jouir de leur désir; car la jouissance du désir qui est peu de chose devient elle-même malheur quand elle est menacée de la crainte d'un grand malheur"(p. 29b).

[1] C'est donc ici encore aux mêmes traits que se reconnaît l'intervention du *sākṣin* : l'éternité du *dharma*, son universalité, sont signes qu'il est saisi par un autre *pramāṇa* que ceux de notre expérience sensible. La vérité ne connaît pas les limites du temps et seul le *sākṣin* connaît l'infinité du temps. Seul aussi le *sākṣin* est capable de concevoir la notion de totalité, donc de concevoir une loi s'appliquant à tous.

[2] Cf note 2 p. 245.

aussi suppose une correspondance du même genre entre ses instruments et leurs objets. C'est ainsi, semble-t-il que l'on peut comprendre la formule de l'*Anuvyākhyāna* : *pratyakṣavacca prāmāṇyaṃ svata evāgamasya hi* "car l'autorité de l'*āgama* lui est intrinsèque, étant semblable à celle de la perception."

Il restera cependant à expliquer pourquoi tous n'acceptent pas l'autorité du Veda, bien que tous possèdent, en droit du moins cette notion de *dharma*. C'est que, ainsi que Madhva l'a montré contre les mīmāṃsaka, le Veda n'a pas pour but dernier le *dharma*. S'il en révèle les lois c'est en vue d'une fin supérieure qui est le salut. Or pensent Madhva et son école, tous les hommes ne sont pas aptes au salut[1] : c'est pourquoi ils ne sont pas tous aptes à saisir le sens ultime du Veda, divergent sur son interprétation, rejettent même globalement son enseignement. Un mystère de prédestination intervient ici, dont la source sera à chercher dans la nature de Dieu, telle que le Veda justement nous conduira à la connaître.

---

[1] Cf chapitre précédent, note 1 p. 212, la classification des êtres donnée par le *Tattva-saṅkhyāna*.

LA VOIE VERS DIEU

Le Veda parle avec autorité à qui reconnaît l'existence du *dharma*, mais il lui enseigne bien plus que le *dharma*. Etant un *pramāṇa*, c'est-à-dire un moyen de connaissance vraie, il a un objet spécifique qu'il est seul apte à nous faire connaître. Etant un *śabda-pramāṇa*, il nous enseigne cet objet à sa manière propre, à travers les phrases d'un langage parfaitement cohérent, qui convergent vers une unique signification. Cet objet unique est désigné par le Veda comme le Brahman : le mot, est-il dit, indique par lui-même la notion d'une réalité suprême, car il se rattache à la racine BṚH qui signifie "croître".[1] Il signifie une réalité qui ne connaît pas de limitations, une expansion infinie, et une perfection de qualités portées à leur degré infini. Tous les autres mots employés par le Veda pour parler du Brahman, ont des significations analogues : celui-ci est dit *bhūman*, abondance, *pūrṇatā*, plénitude[2]; il est dit possesseur de toutes les perfections, *guṇa*, qualités infinies et en nombre infini, comme absolument exempt de toute

[1] N. S., I. 1. 9 (p. 43a) *tad vijijñāsasva tad brahmetyādiśrutāvoṁkārabrahmaśabdau jijñāsye vastuni śrūyete/tābhyāṃ ca tatsakalajīvajaḍātmakāt prapañcād vilakṣaṇam avagamyata iti*/"dans le texte qui dit : celui-ci cherche à le connaître, c'est lui le Brahman, etc., les mots *om* et *brahman* sont donnés comme s'appliquant à une réalité qu'il faut chercher à connaître. Par eux l'on conçoit qu'elle est différente de ce monde composé de toutes les réalités spirituelles et matérielles". *Ibid.*, : *anantānavadyakalyāṇaguṇapūrṇataivauṁkārasyārthaḥ/ bramaśabdasyāpi sa evārthaḥ/bṛhater vṛddhyarthasya khalvetad rūpam/* "le sens de la syllabe *om* c'est la plénitude de qualités infinies irréprochables et bonnes, et c'est aussi le sens du mot *brahman* : celui-ci est en effet une forme de *bṛh* qui signifie croissance"; *tad etāvoṁkarabrahmaśabdāvapi yaugikau jijñāsyam anantaguṇaparipūrṇaṃ pratipādayantau jīvajaḍayos tadayogāt tadvyatiriktam eva kiñcid gamayataḥ/taccāviditatvāt sambhavati jijñāsāviṣayaḥ*/"ainsi comme ces deux termes, la syllabe *om* et le mot *brahman*, interprétés étymologiquement, enseignent que ce qui est objet d'investigation est une plénitude absolue de qualités infinies, ils font comprendre qu'il existe quelque réalité autre que les sujets spirituels et la matière, puisqu'ils ne peuvent leur être appliqués. Et celle-ci étant inconnue peut être objet du désir de connaître." Le mot *om* se rattache en effet, pense Madhva, à la racine *AV* qui signifie tisser. Cf. A.V., I. 1. 9 : *otattvavācī hyoṁkāro vaktyasau tadguṇotatām* "la syllabe *om* exprime en effet le fait d'être tissé, elle énonce que le Brahman est la contexture de ses perfections".

[2] N.S., I. 1. 10 (p. 43b) *bhūmā pūrṇatvam. ./*"*bhūman* signifie plénitude..."

imperfection, *doṣa*. Il est une réalité merveilleuse, *adbhuta*, infiniment supérieure à tout ce que nous pouvons connaître en ce monde,[1] et dont cependant nous pouvons avoir quelque idée en portant à leur degré absolu toutes les qualités bonnes que nous connaissons. Il n'y a rien de contradictoire à former une telle notion, remarque Jayatīrtha, et celui qui voudrait la critiquer, ne pouvant s'appuyer sur aucune expérience, prouverait par sa seule tentative qu'il a lui-même cette notion.[2] Notre pensée va donc comme à la rencontre de l'enseignement révélé : nous ne pourrions certes pas, par nos propres forces, prouver l'existence de l'Etre absolu, mais ce que nous posons comme une simple possibilité nous est avéré par la Śruti.[3] Il faut bien que nous puissions avoir par nous-même quelque conception d'une telle réalité, autrement nous ne pourrions pas même commencer à saisir le sens de l'Ecriture: la *jijñāsā*, la recherche de la connaissance du Brahman, ne pourrait s'éveiller, et la prescription fondamentale du Veda, nous enjoignant de "désirer le connaître", resterait lettre morte pour nous.

La réflexion sur les paroles du Veda ne nous fait pas seulement connaître un objet, aussi merveilleux soit-il, aussi parfait soit-il. La notion même de perfections infinies, implique celle d'un Sujet spirituel, conscient de lui-même et de ses perfections. Le Brahman est nommé aussi le suprême Ātman, *paramātman*, le Sujet par excellence, centre spirituel se possédant lui-même et jouissant de sa propre plénitude.[4] Il est défini comme étant, par identité, être, connaissance et infini, par la célèbre définition de la *Taittirīya Upaniṣad* : *satyaṃ jñānam anantaṃ*

---

[1] A.V., I. 1. 153 [5] (p.7a) *adbhutatvād avācyaṃ tad atarkyājñeyam eva ca/ anantaguṇapūrṇatvād ityūde paiṅginām śrutiḥ*/"c'est parce qu'il est merveilleux qu'il est inexprimable, et s'il est dit au delà du raisonnement et de la connaissance, c'est parce qu'il est la plénitude des qualités infinies, a dit la Śruti des Paiṅgin".

[2] N.S., I. 1. 9 (p. 43a) *na ca tatrāpi guṇapūrṇatā viruddhā/prāk pratīter nirāśrayasya virodhipratyayasyānutthānāt/pratītyā caivam eva siddhatvāt*/ "Et ici la plénitude des qualités n'est pas contredite, parce que ne peut naître la représentation de quelque chose de contradictoire, laquelle n'aurait pas de support, avant que l'on ait la représentation (de ce qu'elle contredit) et parce qu'elle se trouve établie ainsi par cette même représentation".

[3] N.S., I. 1. 45 (p. 223a) *mukhyeṣṭatvaṃ bhagavato'stītyatra sambhāvanaivoktā kutaḥ pramāṇāt tanniścayaḥ../na kevalaṃ sambhāvanā śṛutiścātrāsti.../*"en disant que le Bienheureux est le souverain bien, on déclare une possibilité : comment assurer cela par *pramāṇa* ?... Ce n'est pas seulement une possibilité : ici, nous avons aussi la Śruti".

[4] A.V., I. 1. 127 [5] (p. 6a) *ātmabrahmādayaḥ śabdāḥ sākṣāt pūrṇābhidhāyinaḥ*/ "les mots *ātman*, *brahman* signifient directement le Plein".

brahma.[1] Il est dit de même abondance de félicité, *ānanda-maya*.[2] De ce centre conscient rayonnent toutes les autres perfections qui le font dire omniscient, *sarvajña*, tout-puissant, *sarvaśakti*, auteur de tout, *sarvakartā*. Il est le Seigneur, *Í*śvara, il est une personne, le suprême *Puruṣa*. Contre la conception advaita d'un Brahman *nirviśeṣa*, sans qualifications ou *nirguṇa*, sans attributs, Madhva cite toutes les paroles de l'Ecriture qui le donnent pour un Etre *saguṇa*[3] possédant par identité toutes ses perfections. Il est donc aussi *saviśeṣa*, au sens précis de ce terme dans la doctrine de Madhva : entre la substance divine et ses perfections existe une identité spécifiée, *saviśeṣābheda*, qui permet de parler diversement de l'Etre infini et infiniment simple.[4] C'est pourquoi le Veda le dit aussi "l'un sans second" exprimant par là son unité absolument incomparable, et totalement infrangible. Tous les *viśeṣa* que possède le Suprême Seigneur sont, pense Madhva, autant de perfections qui se compénètrent mutuellement, ayant toutes l'essence de toutes les autres et possédant chacune la totalité de la puissance divine.[5]

Personne parfaite, accomplissant en elle l'unité de l'être, de la connaissance, de la félicité, la réalité dont nous parle le Veda est un Dieu que nous pouvons aimer. Il est le Bienheureux, *Bhagavān*, auquel nous nous attachons comme à la divinité de notre désir, *iṣṭadevatā*.[6] Ce Dieu est celui que les textes nomment Viṣṇu, ou encore, Nārāyaṇa, Vāsudeva. Chacun de ses noms exprime sa perfection, et en fait ses noms sont infinis comme le sont ses perfections. Le Veda est consacré à sa louange : toutes ses phrases, tous ses mots, toutes ses syllabes même n'ont pas d'autre sens que d'exalter la grandeur de Viṣṇu, et de le dire

---

[1] Tai.U., II. 1.

[2] Tai. U. II. 5.

[3] A.V., I. 1. 145 [5] (p. 6b) *tasmācchāstreṇa jijñāsyam asmadīyaṃ guṇārṇavam/vāsudevākhyam advandvaṃ paraṃ brahmākhilottamam/* "Il est donc celui que l'on cherche à connaître par les Ecritures, notre océan de perfections, nommé Vāsudeva, sans second, le suprême Brahman, supérieur à tout".

[4] Cf. IIe part. ch. 3, note 3 p. 182.

[5] A.V., III. 2. 208 ss. [15-16] (p. 46a) *ato 'nantaguṇātmaiko bhagavān eka eva tu/ucyate sarvavedaiśca te cākhilavilakṣaṇāḥ/sarve sarvaguṇātmānaḥ sarvakartāra eva tu/tathāpi saviśeṣāśca/* "ainsi le Bienheureux, unique essence de qualités infinies, et un lui-même, est dit par tous les Veda ; et ses (qualités) diffèrent de toutes autres. Toutes ont pour essence toutes ses qualités et toutes sont tout-agissantes, bien qu'étant elles aussi spécifiées".

[6] Cf. ch. précédent, note 3 p. 237.

sarvottama,[1] supérieur à tout, supérieur infiniment non seulement au monde matériel, mais au monde des esprits, des *jīva*, parmi lesquels sont tous les autres dieux dont peuvent parler les textes.

Entre toutes les qualités du Seigneur, il en est une à laquelle Madhva attache une importance considérable : c'est la perfection de *svātantrya*, le fait de ne dépendre que de soi-même, l'autonomie absolue. Cette liberté est conçue de façon positive et non comme une simple indépendance, puisque Madhva la définit lui-même "le fait de suivre son propre désir", *svecchānusāritā*.[2] La plénitude divine est donc par excellence une plénitude de puissance, qui ne peut connaître de limitations, puisqu'elle tire d'elle seule sa loi. Jayatīrtha relie explicitement les notions de perfection et de liberté : le Seigneur, dit-il est plénitude de toutes les perfections, séparé de toute imperfection, "parce qu'il est *svatantra*"[3]. Dans le *Tattvaviveka*, la division fondamentale du réel est donnée comme celle du *svatantra*, "dépendant de soi," et du *paratantra*, "dépendant d'un autre". La catégorie de *svatantra* ne comprend qu'un terme, le Bienheureux Viṣṇu, celle de *paratantra*, comprend tout le reste. Le *svatantra* est l'Etre qui ne dépend d'aucun autre quant à son existence *sattā*, c'est-à-dire sa nature propre, *svarūpa*, sa connaissance, *pramiti*, et son activité, *pravṛtti*, ainsi que le précise Jayatīrtha.[4] Le *svatantra* est donc l'être qui se possède totalement lui-même, et ce caractère lui appartient en propre, le rendant absolument différent des autres êtres. C'est là sa définition même, le *viśeṣa*, le caractère qui le distingue de toutes les autres réalités. Madhva l'affirme avec la plus grande netteté : "le fait d'être *sva-*

---

[1] Mu. U. Bh., I (p. 1a) *na viṣṇoḥ sadṛśaṃ kiñcit paramaṃ cāpi manvate/sarvottamaṃ taṃ jānantas te hi bhāgavatottamāḥ/* "ils pensent qu'il n'y a rien de semblable à Viṣṇu, et certes rien de supérieur à lui, car, le connaissant comme plus éminent que tout, ils sont, eux, les plus éminents *bhāgavata*". Cf. Introduction n. 1 p. 15.

[2] A.V., II. 2. 20 [1] (p.23a) *svecchānusāritām eva svātantryaṃ hi vido viduḥ/* "les sages savent que le fait d'être dépendant de soi c'est le fait de suivre sa propre volonté".

[3] N. S., II. 1. 115 (p. 254b) *īśvaraḥ sakalaguṇapūrṇaḥ sarvadoṣadūraśca/svatantratvāt/* "le Seigneur est plénitude de toutes les perfections, et éloignement de tout défaut, parce qu'il est *svatantra*".

[4] T.S., p. 1b. Jayatīrtha commente (T.S.ṭ., p. 2a) *svarūpapramitipravṛttilakṣaṇasattātraividhye parānapekṣaṃ svatantram/parāpekṣam asvatantram/* "le *svatantra* est ce qui ne dépend pas d'un autre dans les trois formes de son existence, caractérisées comme essence propre, connaissance, activité; l'*asvatantra* est ce qui dépend d'un autre".

tantra lui appartient à jamais, et entre lui et tout le reste existe la différence".[1] Jayatīrtha commente : "le fait d'être *svatantra* c'est le fait de posséder une existence, etc., qui ne dépende que de soi".[2] Il est permis de compléter cet '*et cœtera*' par analogie à la définition, de la *Tattvasaṅkhyānaṭīkā*, et de comprendre que la liberté divine est la source même de toutes ses perfections, que celles-ci appartiennent au domaine de l'être, de la connaissance, ou de la puissance. L'unité profonde de la substance divine est comme liée par ce *viśeṣa* dont on peut dire éminemment qu'il compénètre tous les autres, et les rend tous *sarvakartāraḥ*, "tout-agissants".

En nous enseignant la liberté de l'Etre transcendant, le Veda nous enseigne aussi que nous pouvons entrer en relation avec celui-ci : le Seigneur peut se tourner vers nous et répondre à notre recherche. Il peut se manifester à nous, comme nous l'apprend la *Bhagavad-gītā*, décrivant la vision d'Arjuna. Il peut accomplir notre désir de bonheur, en nous accordant la félicité du salut, la jouissance de sa présence. Sa grâce, *prasāda*, toute-puissante, peut nous libérer définitivement du cycle des renaissances.[3] Si nous avons compris cela, nous pouvons entreprendre avec confiance la recherche à laquelle nous invite l'Ecriture, sûrs qu'elle nous promet un but accessible, non par nos seules forces mais par la faveur d'un Dieu tout-puissant.[4]

Cependant une telle promesse peut rester sans effet: tous ne l'entendent pas, et parmi ceux qui l'entendent tous ne désirent pas le salut. L'injonction des textes nous prescrivant la recherche de la connaissance de Dieu appelle une réponse de notre liberté. Elle ne diffère pas en cela des autres *vidhi* qui nous enjoignent tel ou tel devoir, *kārya*, et Madhva en examinant la notion de *kārya* a précisé la liaison des notions d'obligation et de liberté: on ne nomme pas *kārya*, disait-il, "ce qui ne peut pas ne pas être accompli."[5]

---

[1] A.V., III. 3. 83 [1] (p. 45b) *svatantratvaṃ sadā tasya tasya bhedaśca sarvataḥ|*

[2] N.S. *ibid.*, (p. 28a) *svatantratvaṃ svādhīnasattvādimattvam|*

[3] A.V., I. 1.1. 15 [1] (p. 2a) *ajñānāṃ jñānado viṣṇur jñānināṃ moksadaśca saḥ| ānandadaśca muktānāṃ sa evaiko janārdanaḥ|* "aux ignorants Viṣṇu donne la connaissance, à ceux qui le connaissent il donne la délivrance, et c'est lui le seul Janārdaṇa qui donne la félicité aux délivrés".

[4] B.S.Bh., I.1.1. *yato nārāyaṇaprasādam ṛte na mokṣaḥ na ca jñānaṃ vinātyarthaprasādaḥ ato brahmajijñāsā kartavyā|* "puisque sans la grâce de Nārāyaṇa il n'est pas de salut, et que sans connaissance n'est pas obtenue la grâce ultime, pour cette raison doit être faite la recherche de la connaissance du Brahman."

[5] Cf. chapitre précédent, n. 2 p. 236

Sommes-nous libres ? Possédons-nous quelque capacité qui corresponde, à notre niveau, à ce *svātantrya* qui appartient éminemment à Dieu ? Il doit être *a priori* possible de répondre affirmativement, en s'appuyant sur les principes mêmes avancés par Madhva, puisque nous ne pourrions comprendre le sens de ce terme appliqué à l'Etre Suprême si nous n'en avions quelque notion en nous-même.[1] En fait nous connaissons notre liberté comme le fait de suivre notre propre désir, selon la définition déjà donnée, *svecchānusāritā*. Elle est un caractère propre aux êtres pensants, car c'est la connaissance qui est à l'origine du désir, dit Jayatīrtha.[2] Elle requiert également la conscience de soi, l'adhésion au but vers lequel nous porte notre désir, but que nous reconnaissons comme bon ou comme le moyen de notre bien. Lorsque ces conditions sont réunies, je peux dire en toute vérité : *icchāmi*, je désire, et connaître ce vouloir comme mien. Le sujet pensant n'est pas inerte, il lui appartient de décider qu'un but lui convient, et de mettre en œuvre les moyens nécessaires à sa réalisation. Dans le cas présent les paroles du Veda éveillent en nous un semblable désir, le désir du salut, que nous reconnaissons pour bon, et reconnaissons pour nôtre, puisqu'il nous porte vers notre bien essentiel.

Mais ceci suppose que le désir puisse réellement appartenir à notre nature d'êtres spirituels, et une telle position heurte toute une tradition qui, du sāṅkhya à l'advaita, tient le sujet spirituel pour absolument inactif, considérant que toute modification porterait atteinte à sa simplicité, tout mouvement à son immuable transcendance.[3] Selon ces écoles, le désir, appartient à la nature du *manas* : l'ex-

---

[1] A.V., III. 2. 74 [1] (p. 40b-41a) *āgamo'pi hi sāmānye siddhe pratyakṣataḥ punaḥ/ viśeṣaṃ gamayed eva kathaṃ śaktigraho'nyathā*/"même l'Ecriture en effet, ne peut apporter une connaissance précise que si son sens global est auparavant connu à partir de notre expérience : autrement comment comprendrait-on la signification de ses mots?" cf. aussi N.S., II. 1. 80 (p. 184a) *na sarvathāpīśvare' numānasya prāmāṇyaṃ sūtrakṛtā nirākṛtam/kinnāmāgamānananugṛhītasya/..anyathā vedavākyārthe yuktyanusandhānarūpajijñāsāṃ nārabheta*/ "l'auteur des *sūtra* ne refuse pas en tous les cas validité au raisonnement portant sur le Seigneur, mais uniquement à celui qui ne serait pas aidé par le secours des textes...autrement il n'inciterait pas au désir de connaître qui consiste en une réflexion raisonnée du sens des paroles du Veda".

[2] A.V., II. 2. 20 [1] (p. 23a) *kuta icchācetanasya secchaṃ cet kim acetanaṃ*/ "Comment ce qui est non-spirituel aurait-il le désir, et s'il est pourvu de désir pourquoi serait-il non-spirituel?" N.S., *ibid.*: *jñānām eva hīcchāyā janakam ityarthaḥ*/"le sens est : c'est la connaissance en effet qui produit le désir".

[3] N.S., II. 2. 21 (p. 26b) *ātmā hi nityo nirvikāraścaitanyamātravapur na tasyecchādikartṛtvam āgantukaṃ sambhavati*/"car l'*ātman* est éternel, sans modes,

périence en laquelle nous affirmons notre volonté est une illusion, par laquelle le sujet spirituel s'identifie faussement avec son "organe interne", fait siennes ses modifications, assume ses désirs. La connaissance libératrice discernera ce que l'ignorance avait faussement confondu, rendant le sujet à sa pure essence spirituelle, parfaitement exempte de tout désir. Mais comment prouver que nous sommes victimes d'une telle illusion, demande Jayatīrtha ; la confusion est-elle le fait de l'*antaḥkaraṇa* ou celui de l'*ātman* ? Il n'est pas possible d'attribuer à l'organe interne qui est non-spirituel, une illusion qui serait de l'ordre de la connaissance, même en tant que connaissance fausse. Il faut donc supposer que le sujet pensant est source de sa propre illusion: c'est lui attribuer quelque activité ; et s'il en est ainsi pourquoi lui refuser le désir ?[1] Nous n'avons par ailleurs aucune raison valable de mettre en doute la connaissance que ce sujet a de lui-même. Lorsque je dis: "je désire", j'affirme ce que je connais clairement et immédiatement, je me connais comme sujet de mon désir. Nous nous trouvons là en possession d'une très simple et très pure expérience du *sākṣin*, une expérience "innée", dit Madhva.[2] Si l'on préfère admettre que la lumière intérieure puisse s'obscurir elle-même, penser qu'elle soit viciée dans son fonctionnement le plus immédiat, autant abandonner dès maintenant tout espoir de certitude. La contradiction de base se retrouve d'ailleurs dans les conséquences : si le désir du

---

pure forme de spiritualité: il ne peut posséder des attributs d'activité tel le désir, qui seraient temporaires".

[1] N.S., *ibid.*: *vyavahāro'pi kim ātmana utāntaḥkaraṇasya|nādyaḥ|tasya nirvikārasya vyavahārakriyānupapatteḥ|upapattau vā kim icchayāparāddham|dvitīye 'nyagatena bhedāgraheṇānyasya vyavahāraścet kathaṃ sa na ghaṭasya syāt|* "Est-ce que cette façon de juger appartient à l'*ātman* ou à l'organe interne. Le premier cas est impossible: car celui-ci étant (supposé) sans modes ne peut avoir une activité telle qu'un jugement pratique; et s'il le peut pourquoi lui refuser le désir? Dans le second cas, si le jugement de l'un est dû à une absence de saisie de différence, qui relèverait d'un autre, pourquoi ne relèverait-il pas d'une cruche?"

[2] A.V., II. 2. 21 [1] (p. 123a) *icchāmyaham iti hyeva nijānubhavarodhataḥ|* "parce que ceci est en accord avec l'expérience innée qui affirme: c'est moi qui désire". Jayatīrtha commente: *nijānubhavaḥ sākṣyanubhavaḥ|aham icchāmiti tāvad icchātmasambandhinī sākṣiṇānubhūyate|na ca sā dvikartṛkā sambhavati|kvāpyekasya vyāpārasya dvikartṛkatvānupalambhāt|* "une expérience innée, c'est-à-dire une expérience du *sākṣin*. Pour autant que lorsque je dis 'je désire' le *sākṣin* a l'expérience du désir comme lié au sujet même. Et il n'est pas possible que ce désir possède deux agents ; car on ne saisit jamais une double activité dans une opération unique".

salut appartient à l'organe interne, et si le salut est atteint par l'*ātman*, délivré de ce même *antaḥkaraṇa*, il en résulte que celui qui est délivré est autre que celui qui désirait la délivrance, et que ce dernier sans le savoir souhaitait sa propre destruction.[1]

Ceci ne signifie pas que Madhva rejette la conception traditionnelle qui fait de l'*antaḥkaraṇa* ou du *manas*, le siège de nos impulsions diverses. Le *manas* conserve les traces de nos expériences sous forme de *saṃskāra* et ceux-ci sont sources de tendances, de désirs, de passions qui font la trame même de notre vie psychique. Mais le sujet pensant connaît le *manas* et ses *vṛtti*, ses modifications, comme un objet distinct de lui, une réalité d'ordre matériel et non comme quelque centre de conscience secondaire.[2] Les impulsions qui surgissent en celui-ci ne deviennent à proprement parler désirs que si elles sont connues par le *sākṣin*. Ce dernier, prenant conscience de leur existence, connaissant le but auquel elles nous portent, voyant que leur fin est de nous faire atteindre plus de plaisirs, éviter plus de douleurs, leur donne son adhésion, les reconnaît pour utiles, les reconnaît pour siennes. Le *manas* est donc bien le support des désirs, mais à la façon dont une cause matérielle, *upādāna-kāraṇa*, supporte ses effets. Il faut affirmer fortement que le désir en tant que tel appartient au domaine du sujet conscient, qui l'assume et doit seul être dit *icchāsvāmin*, possesseur de ses désirs.[3]

---

[1] A.V., II. 2. 29 [1] (p. 23a) *mokṣakāmo bhaved anyo yadi muktād bhaviṣyataḥ/mokṣakāmasya kiṃ tena svanāśārthaṃ ca ko yatet/* "Si celui qui a le désir du salut est autre que celui qui existera dans le salut pourquoi désirerait-il le salut et qui ferait effort en vue de sa propre destruction?"

N.S., *ibid.*, (p. 40a) *yadi kāmo'ntaḥkaraṇakartṛkaḥ syāt tadā mokṣakāmo'pyantaḥkaraṇasyaiva syāt/mokṣas tvātmana iti ca prasiddham/* "si le désir avait pour auteur l'*antaḥkaraṇa*, alors le désir du salut, lui aussi, appartiendrait à l'*antaḥkaraṇa*: mais il est bien certain que c'est à l'*ātman* qu'appartient le salut".

[2] A.V., II. 2.22 [1] (p. 23a)..*mano ma iti bhedataḥ/manaso'pi gṛhītatvāt.../* "parce que le *manas* lui-même est saisi comme différent (du sujet) lorsque l'on dit 'mon *manas*' ".

N.S., *ibid.*, (p. 30a) *kena punaḥ pramāṇena mano gṛhyate/ sākṣiṇeti vadāmaḥ/* "quel est donc le *pramāṇa* qui saisit le *manas* ? nous disons que c'est le *sākṣin*".

[3] A.V., II. 2. 25 [1] (p. 23a) *dvaividhye'pi tu kāmādeḥ kutaḥ svāmitvam ātmanaḥ/ sākṣādanubhavārūḍhaṃ śakyate'poditum kvacit/ icchāsvāmitvam evoktam icchāvattvaṃ na cāparam/* "Bien que le désir soit de deux sortes, comment la souveraineté de l'*ātman*, enracinée dans une expérience immédiate, peut-elle

Cette souveraineté n'est pas totale certes, et l'expérience de ses échecs nous oblige à aller plus loin. Il existe des conflits intérieurs nous révélant que le sujet spirituel peut avoir lui aussi des désirs qui lui appartiennent en propre.[1] A ceux qui refusent à l'*ātman* la capacité de posséder quelque désir, fût-ce celui de son salut, Madhva oppose l'expérience la plus commune. Ceci apparaît, par exemple, dans les conflits qui surgissent entre le désir d'obéir à la loi, au *dharma*, et le désir de commettre sous l'empire de la passion un acte répréhensible. Une telle expérience correspond à la connaissance de deux niveaux de l'être, elle n'est pas hésitation entre deux motifs qui se présenteraient alternativement à la conscience. Jayatīrtha insiste sur cette simultanéité, et en donne pour exemple le désir de renoncement : vouloir renoncer à un plaisir suppose au même moment le désir de ce plaisir, sans lequel la notion de renoncement n'aurait aucun sens ; comme il est impossible cependant qu'une impulsion et l'impulsion contraire coexistent en un même support, il faut admettre que l'une est impulsion de l'être psychique, connue par le *sākṣin*, et que l'autre est un désir propre au *sākṣin*.[2] Il suffit de quelques expériences de ce genre pour avoir le droit d'affir-

---

jamais être niée ? Parler de souveraineté sur les désirs, c'est dire qu'il possède des désirs : il n'y a pas d'autre sens".

N.S. *ibid.* (p. 36b) *satyaṃ kāmo dvividha ātmadharmo manovṛttiśceti/ tatra manovṛttim api kāmaṃ pratyātmana eva svāmitvaṃ na manasaḥ/ ahaṃ kāmaya iti sākṣyanubhavasiddhatvāt/ manasas tu kāmaṃ pratyupādānatvam eva/* "Il est certain que le désir est de deux sortes, l'un attribut de l'*ātman*, l'autre modification du *manas*. Cependant même par rapport au désir qui est modification du *manas*, la souveraineté appartient à l'*ātman*, non au *manas*, comme l'atteste l'expérience du *sākṣin* : c'est moi qui désire. Mais le *manas*, par rapport au désir est la cause matérielle".

[1] N.S., II. 2. 23 (p. 29a) *dvividho hi kāmo'sti/eka ātmadharmo'paro'ntaḥkaraṇadharmaḥ/* "en effet le désir est de deux sortes; l'un est attribut de l'*ātman* l'autre est attribut de l'*antaḥkaraṇa*".

[2] N.S. *ibid.* : *asti tāvad āstikakāmukasya puruṣasya srakcandanavanitādāvidaṃ me syād ityekataḥ kāmaḥ/ anyatas tyajeyam iti/ na caika evāyam/ viruddharūpatvāt/ na ca dvāvapi manodharmau/ yaugapadyāt/ yugapat sajātīyadharmajananāyogāt/ na ca yaugapadyaṃ nāsti/ anubhavasiddhatvāt/*"Il existe en effet chez un homme pieux et attaché aux désirs de guirlandes, de santal, de femmes, d'une part un désir disant 'puissé-je posséder ceci', de l'autre le désir qui dit 'il me faut y renoncer'. Et ce n'est pas un seul et même désir, puisque les natures de ces désirs sont opposées. Et ils ne sont pas non plus tous les deux des attributs du *manas*, parce qu'ils sont simultanés; car il ne se peut que se produisent au même moment des attributs de même ordre. Et il ne faut pas dire qu'il n'y a pas simultanéité, parce que c'est attesté par l'expérience".

mer une dualité de plans qui met en évidence la liberté du sujet spirituel et sa vie propre capable de faire échec aux tendances portées par le *manas*.

Il est de fait que cette liberté est plus souvent potentielle qu'actuelle.[1] La conscience que nous en avons, cependant, suffit à nous faire sentir la servitude de notre condition. Notre effort pour atteindre le plaisir et fuir la douleur est fréquemment entravé, et nous sommes souvent cause de notre propre malheur.[2] Si, apercevant quelque relation entre vertu et bonheur, confirmés en cette croyance par les textes, nous nous efforçons d'obéir aux prescriptions du *dharma* afin de nous préparer des récompenses plus solides en ce monde ou en d'autres, nous ne tardons pas à éprouver l'insuffisance d'un tel espoir. L'Ecriture elle-même nous apprend que le fruit obtenu, proportionnel à nos efforts, restera limité et temporaire. Nous voyons d'autre part qu'il nous est impossible d'observer toutes les prescriptions sans la moindre défaillance : tant que nous sommes dans le *saṃsāra*, dit Madhva, nous ne pouvons être sans péché.[3] Nous ne pouvons mettre ici notre recours dans les *prāyaścitta*, les rites de réparation que prévoient les textes en vue d'effacer nos manquements conscients ou inconscients, car ces rites ne peuvent avoir qu'un effet limité, incapable de nous purifier du poids infini des fautes accumulées de vies en vies depuis un temps sans commencement. Et d'autre part comment être certain d'éviter tout manquement dans la réparation elle-même?[4] Notre expérience foncière est celle de notre impuissance : nous

---

[1] A.V., II. 2. 27 [1] (p. 23a) *kiñcit tadvaśagatve'pi svāmitvaṃ lokavad bhavet|* "Même si la dépendance vis à vis de celui-ci est partielle, on peut parler de pouvoir, comme on le fait en ce monde".

[2] B.S. Bh., II. 1. 22 *jīvakartṛtvapakṣe hitākaraṇaṃ ahitakaraṇaṃ ca na syāt|* "Si le *jīva* possédait la faculté d'agir (par lui-même) il n'aurait pas impuissance à atteindre son bonheur, pouvoir de faire son malheur".

[3] A.V., III. 4. 28 [4] (p. 55a) *apāpatvaṃ ca naivāsti yāvat saṃsāram asya hi| ārabdhapāpam astyeva duḥkhaṃ ca jñānino'pi hi|* "Tant qu'il est dans le *saṃsāra* il ne peut être sans péché. Même le *jñānin* en effet subit le péché qui a commencé à porter ses fruits, et la douleur également".

[4] N.S., III. 3. 180 (p. 81a) *nāpi niṣiddhākaraṇaṃ sambhāvitam| prāmādikānāṃ mānasavācikakāyikānām aparihāryatvāt| prāyaścittāt tatkṣaya iti cenna| prāyaścittasyāpi samyaganuṣṭhātum aśakyatvāt|* "et il n'est pas possible de ne pas commettre d'infractions, parce qu'on ne peut éviter les négligences qui proviennent du *manas*, de la parole ou du corps. On les efface par les réparations, dira-t-on. Non, parce que cette réparation elle-même ne peut être exactement accomplie".

sommes dans une condition telle que nous ne pouvons nous procurer à nous-même ce que nous savons être notre bien.[1]

Ainsi, même si la réflexion philosophique ne venait pas confirmer la réalité du monde de la perception, l'expérience de la douleur et de l'impuissance suffirait bien, à elle seule, à nous en convaincre. Nous nous connaissons commme asservis par un lien réel, *bandha*, à une condition dont nous subissons sans cesse les contraintes, et dont nous ne pouvons nous affranchir par nos seules forces. Nous savons en particulier que nous sommes assujettis aux alternances des trois *avasthā*, veille, rêve, sommeil profond, qui correspondent à des états divers de notre corps psychique, et manifestent chacun à leur manière que celui-ci constitue le noeud même de la relation du sujet pensant à son corps et à l'ensemble du monde, selon des lois qui lui sont propres et qui échappent partiellement à un contrôle conscient. La réflexion sur l'état de sommeil avec rêves est éminemment révélatrice : nous ne sommes pas les auteurs d'un tel spectacle et des sentiments qu'il nous inflige, un Autre dirige ce monde d'images, dont la matière seule est fournie par notre expérience passée.[2] A partir de là nous commençons à concevoir le *bandha* comme l'instrument d'une Cause supérieure qui l'utilise pour conduire nos destinées comme pour conduire nos rêves, nous faisant éprouver joie et souffrance, au gré de sa volonté. Si les événements de nos vies manifestent comme une loi de justice immanente, il n'est pas possible de l'imputer comme le voudraient les mīmāṃsaka au *karman*, à la seule force des actes, et à leur pouvoir automatique de rétribution nommé l'*adṛṣṭa*, "l'invisible", car, dit Madhva, le *karman* est matériel et ne peut par lui seul produire ses effets.[3] Pour qu'il agisse, devienne cause d'émotions et d'épreuves diverses, d'états agréables ou pénibles de notre être physique et psychique, il faut qu'il puisse être utilisé comme un instrument par une Cause consciente. Ainsi s'éveille la pensée d'un Etre qui dirige nos vies et qui est cause de notre propre corps.[4] Nous commençons à le concevoir comme omniscient, puisqu'il connaît tout notre passé,

---

[1] A.V., I. 1. 100 [2] (p. 5a) *hitākriyādidoṣaṃ ca vakṣyatyeva svayaṃ prabhuḥ|* "le maître par lui-même (Vyāsa) dira assurément quelles sont les imperfections (du *jīva*) telles que le fait de ne pouvoir se procurer son bien etc.".

[2] Cf. Ie part. ch. 4.

[3] B.S. Bh., III. 2. 39 *ata eveśvarāt phalaṃ bhavati| na hyacetanasya svataḥ pravṛttir yujyate|* "Ainsi le fruit n'advient que par le Seigneur, car ce qui est inconscient ne peut avoir d'activité par soi-même".

[4] N.S., I. 1. 55 (p. 228a) *yo hi sāttvikaprakṛtir lokapravādāt kāryatvādiliṅgānusandhānād vā svatanubhavanādeḥ kartāraṃ sāmānyato jānan snehamāhātmyajñānābhyāṃ tadviśeṣajñānārtham utkaṇṭhitamānasas tatsaṃskāravaśāc-

toutes les traces laissées en nous par une expérience sans commencement, et qu'il peut agir sur les ressorts les plus secrets de notre conscience, pour y déclencher pendant nos rêves comme au cours de notre existence éveillée, les joies et les peines qui sont le fruit de ce passé.[1] Ainsi de l'intérieur, à partir de l'expérience de notre servitude,[2] s'ébauche l'idée d'un Etre tout-puissant auteur du lien réel qui nous enchaîne à un monde réel, seul capable de défaire ce que lui-même a fait, seul capable de nous libérer. Ceci ne signifie pas que nous soyons aptes à prouver l'existence de Dieu par notre seul raisonnement, en nous passant de la

---

cānyad agaṇayan vartate| taṃ pratyāpto bandhur ivāyaṃ samasto vedas tatsvarūpaṃ svapradhānam eva pratipādayati| tato vakyārthajñānād avāptaparamānandas tatsākṣātkāraṃ kāmayate| taṃ prati tadupāsanā vidhīyate| sā ca prakṣīṇāntaḥkaraṇamalasyaiva sambhavatīti tadarthaṃ karmavidhayaḥ| athavā yaḥ sāṃsārikavividhaduḥkhaṃ jihāsuḥ paramānandaṃ ca prepsus tatsādhanaṃ jijñāsate| taṃ prati parameśvara eva prasannaḥ parameṣṭasādhanatayopadiśyate| tataḥ katham asau prasīdatītyapekṣāyāṃ tatsākṣātkāras tadaṅgatayā karmāṇītyubhayathā svapradhāna eva parameśvaro vedārtha iti| "Mais celui dont la nature est pure, soit parce qu'on le lui enseigne, soit parce qu'il réfléchit à des raisons telles que la nature des effets etc., connaît de façon générale qu'il y a un auteur de son corps, du lieu où il réside, etc., et l'esprit possédé de l'attente de le connaître mieux, par l'amour et la connaissance de sa grandeur, sous le pouvoir de cette impulsion se trouve mépriser tout le reste. A celui-ci le Veda tout entier comme un parent digne de foi, apprend que la connaissance de la nature (de Dieu) est son objet premier. Alors, rempli de la plus grande félicité en comprenant le sens de ces paroles il se prend de la passion de le voir directement. Il lui est prescrite l'*upāsanā* de celui-ci et comme elle n'est possible qu'à celui dont la souillure interne est diminuée, on lui prescrit les actes. Ou encore, celui qui désire être délivré de la souffrance multiforme du *saṃsāra*, qui aspire à la félicité suprême, cherche à savoir quel en est le moyen. A celui-ci, il est enseigné que le Suprême Seigneur, une fois gagnée sa faveur, est le moyen du bien suprême. Alors, s'il demande 'comment gagner sa faveur', on lui enseigne que c'est en obtenant la vision directe, et que les actes sont des auxiliaires; dans les deux cas c'est le Suprême Seigneur qui lui est signifié par le Veda comme étant son objet premier" (pour le sens du mot *upāsanā*, cf. plus bas).

[1] B.S. Bh., I. 3, 42 *svapnādidraṣṭṛtvaṃ ca sarvajñatvāt tasyaiva yujyate|* "et la qualité de voyant des rêves etc., lui convient parce qu'il est omniscient".

[2] A.V., III. 2. 108 [4-5] (p. 42a) *suṣuptibodhamohāṃśca svavaśas tadvaśaṃ sadā| jīvaṃ nayati jīveśo.../*"Lui qui ne dépend que de lui-même, le Seigneur des *jīva*, régit le sommeil, la veille et l'évanouissement, comme il régit le *jīva* qui dépend constamment de lui".

Śruti,[1] mais la réflexion sur notre expérience la plus vitale rejoint l'enseignement révélé, nous en fait sentir plus fortement la vérité, renforce en nous le désir de salut sans lequel nous resterions insensibles à son invitation.

Si les actes sont incapables de nous procurer le salut par eux-mêmes ceci ne signifie pas que nous devions les considérer comme inutiles. Ils ont le pouvoir de purifier l'organe interne, en apaisant les impulsions désordonnées, au fur et à mesure qu'ils renforcent les *saṃskāra* conformes au *dharma* : ils favorisent donc la connaissance en écartant les désirs contraires au désir du salut.[2] L'aspirant, l'*adhikārin*, apte à entreprendre la recherche par excellence, est donc d'abord celui qui s'acquitte de toutes ses obligations, sociales et rituelles à la fois, selon les règles qui régissent la société hindoue. A aucun moment il ne doit se considérer comme dispensé de telles règles : même le *jñānin*, qui a eu la vision de Dieu, n'est pas au delà des obligations du culte ; il accomplit la même *pūjā* que celui qui n'a pas reçu un tel don, mais en sachant par expérience intime que tous ses actes ont pour raison d'être la reconnaissance de la grandeur divine.[3] Les actes, dit Madhva, produisent une grâce inférieure, qu'il distingue de la *prasāda*, de la grâce proprement dite, en l'appelant *anugraha*, faveur.[4] C'est à cette faveur, et non aux actes seuls, qu'il faut attribuer l'effet bénéfique de l'observance du *dharma*. C'est cette faveur qui permet la renaissance dans une bonne famille, dispose à accueillir la parole védique, éveille le désir de connaître sa signification.

L'accomplissement du *dharma* favorise le détachement, *vairāgya*, qui est la condition préalable à la recherche spirituelle, par le rejet volontaire des buts inférieurs de l'existence humaine, le plaisir et la richesse, *kāma* et *artha*. Jayatīrtha

---

[1] Cf. note 1 p. 254

[2] N.S., I. 1. 11 (p. 57b) *karmaṇāṃ tvantaḥkaraṇaśuddhidvāreṇa jñānāṅgatvopapatteḥ..*/ "parce qu'il est possible de considérer les actes comme des membres auxiliaires de la connaissance, par le fait qu'ils purifient l'*antaḥkaraṇa*".

[3] G.T.N., III. 22 (p. 15b) *nāhaṃ kartā hariḥ kartā tatpūjā karma cākhilam/ tathāpi matkṛtā pūjā tatprasādena nānyathā*/"Ce n'est pas moi qui agis, c'est Hari, et toutes mes actions sont le culte que je lui rends. Même si c'est moi qui accomplis ce culte, c'est par sa grâce, non autrement".

Ce passage est une citation du B.T. (par. 99).

[4] N.S., I. 1. 11 (p. 57b-58a) *karmāder anugrahamātrahetutvenāpi tad vacanaṃ sārthakam/ ../ svargādihetuprasādamātraṃ karmādisādhyam/ karmaṇā tvadhamaḥ proktaḥ prasāda ityādi smṛteḥ/* "Du fait que les actes sont causes d'une simple faveur, il est utile d'en parler... Ce qu'obtiennent les actes etc., c'est seulement la grâce qui est cause de (renaissance) dans un paradis etc., mais la grâce qui est due aux actes est déclarée inférieure, dit la Smṛti".

remarque qu'un certain renoncement peut se produire même chez ceux qui ne désirent pas la connaissance de Dieu. Sans doute pense-t-il aux prouesses des *yogin* athées. Mais le seul dégoût des misères du *saṃsāra* n'est pas encore le véritable *vairāgya* : comme le dit Madhva, le détachement supérieur provient de la prise de conscience de la supériorité des perfections du Seigneur[1]. Il est donc déjà un des aspects de la dévotion qui se développera chez l'aspirant à mesure qu'il connaîtra mieux la perfection divine. Il est remarquable que Madhva ne donne pas au *yoga*, et à ses exercices de détachement, un statut propre sur la voie du salut. Il se contente de poser deux stades: le *vairāgya*, encore négatif et qui n'est qu'une préparation, et l'*upāsanā*, qui est la recherche proprement dite, l'approche positive, laquelle se poursuit jusqu'à l'obtention de la vision. L'*upāsanā* a deux formes, l'une inférieure consiste dans l'étude des textes, *śāstra-abhyāsa*, répétition par laquelle on les assimile progressivement; l'autre supérieure, qui consiste en contemplation, *dhyāna*.[2] Les exercices de *yoga*, concentration etc., sont des "auxiliaires" de la forme supérieure d'*upāsanā* : ils ne représentent pas une méthode indépendante, précise Jayatīrtha; ils font partie de la contemplation qu'ils favorisent, mais n'existent pas sans elle. Le vrai détachement est ainsi la contre-partie d'une expérience positive, la connaissance d'un Objet devant lequel s'effacent tous nos autres attachements. L'effort de même disparaît aux stades supérieurs : la concentration, *dhāraṇā*, dit Madhva, produit une présence inter-

---

[1] A.V., III. 3. 7 [1] (p. 46b) *utpādyādhikavairāgyaṃ tadguṇādhikyavedanāt/* "suscitant le détachement supérieur par la prise de conscience de la supériorité de ses qualités..."

N.S. *ibid* (p. 1b) *ajijñāsūnām api kadācit kvacit vairāgyaṃ jāyate'to'dhikam ityuktam/* "l'on dit 'supérieur' parce que l'on voit, en certains moments, en certain cas, le détachement naître même chez ceux qui n'ont pas le désir de connaissance (du Brahman)".

[2] A.V., III. 3. 55 [1] (p. 48b) *sopāsanā ca dvividhā śāstrābhyāsasvarūpiṇī/ dhyānarūpā parā caiva tadaṅgaṃ dhāraṇādikam/* "Cette *upāsanā* est de deux sortes, l'une est pratique des textes, l'autre est l'*upāsanā* proprement dite. Cette dernière, en forme de contemplation, est supérieure et la *dhāraṇā* et les autres (exercices du *yoga*) en sont les membres auxiliaires".

N.S. *ibid.* (p. 16b) *dhāraṇāpratyāhāraprāṇāyāmāsanayamaniyamānām apyupāsanābhedānāṃ sattvāt kathaṃ dvaividhyam ityata āha tadaṅgamiti/ tasya dhyānasyāṅgam eva na tu svatantram upāsanam/* "Puisque la concentration, le recueillement, la régulation du souffle, les positions du corps, les réfrènements, la discipline sont différents de l'*upāsanā*, comment la dire de deux sortes? C'est pourquoi il dit : 'en sont des membres auxiliaires' ; tout ceci est auxiliaire de la contemplation et n'est pas un moyen d'*upāsanā* autonome".

mittente de son objet, la contemplation, *dhyāna*, l'évoque de façon continue mais le *samādhi* est "sans effort".[1] Une telle position semble en accord profond avec l'intuition, et sans doute l'expérience, fondamentale de Madhva, celle de la toute-puissance divine et de la toute-puissance de la grâce divine, qui ne peuvent être enchaînées par les techniques spirituelles.

Le terme *upāsanā* signifie une approche pleine de révérence, l'approche d'un être que l'on veut servir et honorer. Il signifie donc dès l'abord une recherche pénétrée de la grandeur de Dieu. C'est en découvrant qu'il est l'auteur de tout, en le connaissant comme l'auteur de notre être, que nous prenons la décision de chercher à le connaître. Mais déjà nous avons le sentiment de la proximité divine : Madhva dit que l'*upāsanā* se produit après que nous ayons connu le Seigneur comme "'auteur de notre corps" et réalisé "sa paternité".[2] Respect, amour et confiance contribuent à un engagement personnel : "que me faut-il faire ?" se demande l'aspirant, et l'Ecriture lui répond : "c'est l'*upāsanā* qu'il faut pratiquer, sans interruption et avec zèle".[3] Elle lui en indique aussi les mo-

---

[1] M.S.S.S., (p. 139b) *tad uktaṃ tantrasāre/ khaṇḍasmṛtir dhāraṇā syād akhaṇḍā dhyānam ucyate/ aprayatnā samādhis tviti/* "Ceci est dit dans le *Tantrasāra* : l'évocation intermittente doit être (nommée) *dhāraṇā*, l'évocation continue *dhyāna*, mais l'évocation sans effort est *samādhi*". Le mot *samādhi* "position de la pensée" représente le stade ultime atteint par le yogin. Dans ce contexte, il signifie un état stable de contemplation produit par la grâce divine.

[2] A.V., III. 3. 5 ss. [1] (p. 46b) *dehakartṛtvam īśasya jñātvā tatpitṛtāsmṛteḥ/ viśeṣasneham āpādya sarvakartṛtvato'dhikam/ niṣpādya bahumānaṃ ca tadanyatrātiduḥkhataḥ/ utpādyādhikavairāgyaṃ tadguṇādhikyavedanāt/ sarvasya tadvaśatvācca dārḍhyaṃ bhakter avāpya ca/ yatetopāsanāyaiva viśiṣṭācāryasampadā/ kartavyā brahmajijñāsetyukte kim iti saṃśaye/* "Lorsqu'il a connu le Seigneur comme auteur de son corps, parce qu'il a conscience de sa paternité, lorsqu'il a fait naître en lui-même un attachement unique, lorsqu'il a éveillé en lui un plus grand respect parce qu'il le sait l'auteur de tout, lorsqu'il a suscité, parce que tout le reste ne lui est qu'extrême douleur, un plus grand détachement, par la prise de conscience de la supériorité des qualités du Seigneur et si (en sachant) que tout dépend de lui, il a atteint la fermeté de l'amour, qu'il s'exerce à l'*upāsanā*, en sachant que la recherche de la connaissance du Brahman doit être faite avec l'aide d'un bon maître. Voici ce qui est dit à qui hésite se demandant que faire".

[3] A.V., III. 3. 53 ss. [1] (p. 48a-b) *kiṃ mayā kāryam ityeva syād buddhir adhikāriṇaḥ/../ ... upāsanā nityaṃ kartavyetyādareṇa hi/* "qu'ai-je à faire, se demande en vérité l'aspirant en lui-même.. il faut pratiquer l'*upāsanā* sans trêve, avec zèle, est-il dit".

yens : le Brahman "doit être vu, étant à connaître pas l'audition, la réflexion, la contemplation".[1] Tels sont les trois degrés traditionnels de la recherche spirituelle. Le premier, l'audition, *śravaṇa*, permet de recevoir la matière même de l'enseignement révélé. Il introduit l'aspirant à la connaissance des textes. Sauf cas exceptionnels celui-ci ne peut y avoir accès par lui seul; le *guru*, le maître spirituel est indispensable : d'une part, le *guru* présente à son disciple les textes sous leur forme exacte, de l'autre il lui en explique l'interprétation correcte. Mais son aide ne s'arrête pas là : il connaît les capacités de son disciple et détermine les temps favorables à son effort d'étude puis de méditation.[2] Il a enfin un pouvoir propre, "la grâce du guru" : par les mérites qu'il a acquis il peut favoriser les progrès spirituels de son disciple,[3] qui apprend envers lui une attitude de déférence et d'obéissance analogues à celle qu'il doit acquérir vis à vis du Seigneur. Il a aussi par ces mêmes mérites un redoutable pouvoir de malédiction, qui peut entraver gravement le progrès de qui le mécontenterait. Madhva avertit de bien choisir son *guru*, de ne jamais quitter un *guru* supérieur pour celui qui lui serait inférieur, et de ne jamais quitter son maître pour un autre de même valeur sans avoir au préalable obtenu sa permission. Mais la vie

---

N.S. *ibid.*(p. 16 b) *yasmād upāsanā nityam ādareṇa kartavyā/ ādaranairantaryābhyām eva saṃskārātiśayasyotpādāt/ ādaranairantarye copāsanāyāṃ nābhaktasya bhavataḥ/* "parce que l'*upāsanā* doit être pratiquée sans trêve, avec zèle; parce que ce sont ce zèle et cette continuité qui produisent la force des *saṃskāra*. Et ce zèle et cette continuité dans l'*upāsanā* n'existent pas chez qui n'a pas la dévotion".

[1] Ait.U., II. 4. 5 *ātmā vāre draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyaḥ/*

[2] A.V., III. 3. 75 ss [1] (p. 49a) *śravaṇaṃ mananaṃ caiva kartavyaṃ sarvathaiva hi/matiśrutidhyānakālaviśeṣaṃ gurur uttamaḥ/vetti tasyoktamārgeṇa kurvataḥ syāddhi darśanam/*"l'audition et la réflexion doivent certes être pratiquées, et ceci en tout cas. Le *guru* supérieur connaît les moments propres à la réflexion à l'audition, à la contemplation : celui qui se conforme à la voie qu'il lui enseigne peut assurément obtenir la vision".

[3] B.S. Bh., III. 3. 44. *guruprasādaḥ svaprayatno vā balavān...guruprasāda eva balavān/tāvatālam iti na mantavyam/*"Lequel est le plus puissant, de la grâce du *guru* ou de son propre effort ?... C'est certainement la grâce du *guru* : cependant que l'on ne pense pas qu'elle suffise".

A.V., III. 3. 204 [26] (p. 53b) *samyagguruprasādaśca mukhyato dṛṣṭikāraṇam/śravaṇādi ca kartavyaṃ nānyathā darśanaṃ kvacit/*"et la grâce d'un bon *guru* est la principale cause de la vision ; il faut aussi pratiquer l'audition etc., jamais la vision n'est obtenue autrement".

spirituelle peut avoir ses exigences propres : il est permis, il est même obligatoire, de quitter un *guru* inférieur pour un meilleur maître, et dans ce cas il n'est pas nécessaire de prendre la permission du premier.[1]

Le second temps, *manana*, est un stade de réflexion sur les textes. C'est une investigation de leur contenu, qui rapproche, compare, interprète les formules. Elle vise à découvrir l'unité de sens de tout le Veda, le *samanvaya*, l'harmonie totale de tous ses enseignements. Le *manana* prolonge donc le *śravana* par une méditation des textes entendus, répétés, assimilés.[2] Il est de ce point de vue part de cette forme première d'*upāsanā*, que Madhva appelle *śāstra-abhyāsa*, pratique des textes. Par ailleurs il prépare la contemplation proprement dite: la méditation du sens des Ecritures rend de plus en plus présente à l'esprit la grandeur du Seigneur dont tous les textes décrivent les attributs, et elle nous fait entrevoir quelque chose de la réalité "merveilleuse" vers laquelle ils convergent. L'esprit comme porté par eux n'aspire plus qu'à se fixer sur cette réalité, prenant pour appui l'une ou l'autre des formes divines proposées par les Ecritures. Ainsi la méditatation conduit à la contemplation, sans perdre contact avec le Veda qui reste le seul moyen de connaître le Brahman.[3] Elle forme le lien qui établit une continuité entre les deux formes de l'*upāsanā*. L'on comprend que Madhva parle ainsi de

---

[1] A.V., III, 3, 205 [28] (p. 53b) *guṇādhikaṃ guruṃ prāpya taddhīnaṃ nāpnuyāt kvacit/viparyayas tu kartavyaḥ sarvathā śubham icchatā/same vikalpa eva syāt pūrvānujñā ca sarvathā/taduttamaguruprāptyai pūrvānujñā na mṛgyate/*"s'il a trouvé un *guru* éminent en qualités, qu'il n'en cherche jamais un inférieur; mais il faut absolument faire le contraire si l'on veut le vrai but; si le choix est égal, il faut absolument la permission du premier *guru*; pour trouver un *guru* supérieur au sien l'on ne se met pas en peine de la permission du premier".

[2] A.V., III. 3. 78 [1] (p. 49a) *śravaṇādi vinā naiva kṣaṇaṃ tiṣṭhed api kvacid/atyaśakye tu nidrādau punar eva samācaret/*"qu'il ne reste jamais un seul instant sans étudier, etc. : si c'est absolument impossible, comme dans le sommeil, etc., qu'il s'y remette aussitôt après".

[3] N.S., III 3. 1 (p. 2a) *sati ca tasmin janmāntarānuṣṭhitasatkarmaṇaḥ satkulaprasūtasya sāttvikaprakṛter vairāgyādikam avaśyaṃ bhavatyeva/*"pourvu qu'il y ait cela (l'audition des textes), le détachement et les autres étapes se produiront nécessairement chez celui qui a pratiqué les actions bonnes dans une naissance antérieure, qui est issu d'une bonne famille et dont la nature est pure."

ibid.,: *sāttvikaprakṛteḥ satsaṅgavaśād īṣadvairāgyādimataḥ śravaṇena tadabhivṛddhau kṛtamananāder bhūyas tadabhivṛddhir iti* /"pour celui dont la nature est pure, qui possède par l'influence d'une bonne parenté un détachement encore incomplet, le *śravaṇa* augmente celui-ci, puis la pratique du *manana* etc., l'augmente encore plus".

deux stades de la vie spirituelle, là où la tradition en reconnaissait trois, lorsque Jayatīrtha déclare que le *manana* n'est que un autre nom de la *jijñāsā*, du désir de connaître[1] : dans la réalité concrète du développement spirituel, ce désir existait dès le premier stade et ne disparaît pas avec le stade supérieur.

La contemplation n'est pas la vision : elle la prépare mais ne la produit pas directement. Si le Dieu que nous cherchons à atteindre est souverainement libre, ce ne sont pas nos efforts de connaissance qui pourront nous procurer la vision divine.[2] La connaissance immédiate de Dieu n'est possible que par sa grâce:[3] "A celui qu'Il choisit...Il dévoile sa forme", dit la *Kaṭha-Upanisad*.[4] Même la vision

---

[1] N.S., III. 3. 1 (p. 1b-2a) *kiñca jijñāsā nāma vicārāparaparyāyaṃ mananam*/"ce *manana*, qui est synonyme de *vicāra* (investigation) n'est rien d'autre que la *jijñāsā*".

[2] A.V., I. 1. 14 [1] (p. 2a) *narte tvat kriyate kiñcid ityāder na hariṃ vinā/ jñānasvabhāvato'pi syān muktiḥ kasyāpi hi kvacit*/"'sans toi rien ne se fait'...par ces paroles il est dit que sans Hari, jamais, pour personne, il n'est de salut dû à la seule nature de la connaissance". (*Ṛg* V., X. 112. 9).

[3] A.V., III. 2. 167 [14] (p. 44b) *avyakto'pi svaśaktyaiva bhaktānāṃ dṛśyate hariḥ*/"bien que Hari soit non-manifesté, il se laisse voir pour ses dévots par l'effet de sa seule puissance".

A.V., III. 3. 16 [1] (p.47a) *mokṣado hi svatantraḥ syāt..*/"Il faut que celui qui donne la délivrance soit *svatantra*".

[4] A.V., I. 1. 12 [1] (p..1b) *vṛṇute yaṃ tena labhya ityādyuktibalena hi/jijñāsotthajñānajāt tatprasādād eva mucyate*/"Il choisit celui par qui il pourra être atteint...par la force de ses paroles il faut dire que l'on est délivré par sa seule grâce, née de la connaissance, provenant du désir de connaître". (La citation est de Ka. U. II. 22).

N.S., *ibid.*, (p. 58a) *na cāvyaktasvabhāvo bhagavān sahasreṇāpi prayatnānāṃ śakyaḥ sākṣātkartuṃ vinā tadanugrahāt/prasannas tvanantācintyaśaktiyogād ātmānaṃ darśayati/...darśanasādhanaṃ cānugrahaḥ svayogyaguṇopetasya nirdoṣasya bhagavadvigrahaviśeṣasyādaranairantaryābhyāṃ viṣayavairāgyatadbhaktisahitād bahukālopacitānnididhyāsanāparanāmakād vicintanād ṛte na labhyate/* "Et le Bienheureux dont la nature est d'être non-manifesté ne peut être connu directement, même par des milliers d'efforts sans sa faveur. Mais s'il est propitié il se montre lui-même par l'effet de sa puissance infinie et incompréhensible, et la faveur qui procure cette vision n'est pas obtenue sans une méditation, autrement nommée *nididhyāsana*, développée pendant très longtemps, avec zèle et continuité accompagnée de détachement vis à vis du monde et d'amour pour le Bienheureux, méditation qui porte sur l'une de ses formes, pourvue de toutes les perfections qui lui sont propres et dépourvue de tout défaut".

des délivrés, des *mukta*, connaît des fluctuations, semblables "aux vagues de l'océan" dit Madhva. Que dire de celle que peuvent obtenir les êtres encore soumis au *saṃsāra* ? Elle naît comme jaillit une flamme d'un brasier, elle apparaît à notre vue, obscurcie par l'élément tamasique, comme la lumière fugitive d'une luciole. Il n'est pas étonnant que même ceux qui ont entrevu quelque lumière divine divergent dans leur enseignement, et se trompent sur la nature du salut.[1] Madhva, conscient sans doute encore du petit nombre de ses adeptes, leur conseille de se mettre seuls à la méditation, pourvus des principes de la vraie philosophie, plutôt que de suivre un *guru* dont la doctrine ne serait pas sûre.[2] La route est difficile et austère, au delà même de ce que nous pouvons imaginer[3] mais nous ne devons jamais abandonner la contemplation notre seule sauvegarde : car nous sommes toujours en contact avec les objets des sens qui

---

[1] A.V., IV. 2. 21 ss. [5] (p. 67b) *muktānāṃ tu tadanyeṣāṃ samudrataralopamā/ agnijvālāvad eva syāt sṛtigānāṃ dṛśo bhavaḥ/evaṃvidheṣu jñāneṣu tamasā muṣṭadṛṣṭayaḥ/khadyotasadṛśātyalpajñānatvād anyathā dṛśaḥ/vadanti vādino mokṣaṃ nānāmatasamāśrayāt/*"mais pour les *mukta* autres que ceux-ci (la déesse Srī et le dieu Brahmā) (la vision) est comparable aux vagues de l'océan. Quant à ceux qui sont dans le *saṃsāra*, leur vision ne se produit qu'à la manière des flammes du feu. Ceux dont la vue est obscurcie par le *tamas*, bien que leurs connaissances soient analogues, se trompent, par l'infime lueur de leur connaissance, semblable à celle d'une luciole : ils enseignent le salut ces docteurs, en s'appuyant sur la variété de leurs opinions".

[2] A.V., III. 3. 78 ss [1] (p. 49a)*yadi tādṛggurur nāsti nirṇītaśravaṇādikam/ tatsiddhāntānusāreṇa nirṇayajñāt samācaret/*"si un tel *guru* ne peut se trouver qu'il s'exerce à l'étude des textes etc., une fois interprétés, avec l'aide de quelqu'un qui connaisse les interprétations conformes à ce système".

ibid., III. 3.80 ss. *abhāve nirṇayajñasya sacchāstrāṇy eva sarvadā/ śṛṇuyād yadi sajjñānaprācuryamupalabhyate/mahadbhyo viṣṇubhaktebhyo yathāśakti ca saṃśayān/chindyāt svato'dhikābhāve svayam eva samabhyaset/brūyād api ca śiṣyebhyaḥ satsiddhāntam ahāpayan/*"S'il n'est pas de bon interprétateur, qu'il étudie constamment les vrais textes, pourvu qu'il possède en abondance la vraie connaissance ; qu'avec l'aide de grands dévots de Viṣṇu, il tranche ses doutes selon son pouvoir. S'il n'en est aucun supérieur à lui, qu'il s'entraîne entièrement lui-même, et qu'il enseigne des disciples, sans abandonner la vraie doctrine".

[3] A.V., III. 4. 39 ss. [4] (p.55b) *nādhikyaṃ yadi sādhye syāt prayatnaḥ sādhane kutaḥ/yatnaśca dṛśyate teṣāṃ mahān eva mahātmanām/yatra sādhanabāhulyaṃ sādhyabāhulyam atra ca/*"S'il n'y avait excellence dans le but, pourquoi l'effort dans les moyens : et l'on voit quel grand effort est celui des grandes âmes. Là où les moyens sont importants c'est que le but est important lui aussi".

réveillent les désirs du *manas*, et par celui-ci, de nouveaux doutes renaissent sans cesse.[1]

La vision directe n'est pas encore le salut, mais elle en est l'anticipation, nous donnant l'espoir d'obtenir cette faveur suprême. Une analogie très simple nous aide à le comprendre. N'arrive-t-il pas qu'un prisonnier, accablé par une condamnation, cherche à voir le roi, obtienne finalement qu'il consente à l'admettre en sa présence, et n'arrive-t-il pas que le roi "apaisé par sa vue" le fasse libérer de ses chaînes ? Le roi peut détruire un emprisonnement qui a commencé dans le temps, le Seigneur a la puissance de défaire un lien qui n'a pas eu de commencement. Une réalité sans commencement requiert une destruction radicale, une "destruction de son essence même",[2] et seul le Dieu de qui dépendent toutes les essence propres, peut supprimer l'essence de ce *bandha* qu'il a lui-même voulu.[3] Il peut délivrer le *jīva* du *liṅga-śarīra*, lien qui l'enchaîne au

---

[1] A.V., III. 3. 98 ss. [31] (p. 50a) *viṣayeṣu ca saṃsargācchāśvatasya ca saṃśayāt/manasā cānyadākāṅkṣāt paraṃ na pratipadyate/iti bhāratavākyaṃ hi tenaitaddoṣavarjitaḥ/sadopāsanayā yukto vāsudevaṃ prapaśyati/doṣā anādisambaddhās te muktiparipanthinaḥ/santyeva prāyaśaḥ puṃsu tena mokṣo na jāyate/*"A cause du contact avec les objets des sens, à cause des doutes au sujet de ce qui est impérissable, parce que le *manas* a d'autres désirs, le séjour suprême n'est pas atteint, dit le *Mahābhārata*, c'est pourquoi s'il est exempt de tels défauts, et sans cesse appliqué à l'*upāsanā*, il atteindra la vision de Vāsudeva. Elles sont sans commencement ces fautes qui sont liées aux hommes et font obstacle sur le chemin du salut, c'est pourquoi le plus souvent le salut ne se produit pas pour eux".

[2] N.S., I. 1. 15 (p. 67b) *anādeḥ kīdṛśo vināśa iti cet/svarūpadhvaṃsa eva/* "Si l'on demande: quelle destruction peut-il y avoir d'une réalité sans commencement ? Nous répondons : c'est une destruction de son essence même".

[3] A.V., I. 1. 41.[1] (p. 3a) *yathā dṛṣṭyā prasannaḥ san rājā bandhāpanodakṛt/evaṃ dṛṣṭaḥ sa bhagavān kuryād bandhavibhedanam/* "de même qu'un bon roi apaisé par la vue (d'un prisonnier) le fait délivrer de ses chaînes, de même le Bienheureux, s'il est vu, peut briser le lien (du *saṃsāra*)".

N.S. *ibid.*, (p. 216a) *dṛṣṭyā premātiśayayuktayā san uttamaḥ kṛpālutvādiguṇavān/../sādirayaṃ nigaḍādibandho rājñā nivartyatām/anādirayaṃ kathaṃ nivartyata iti tatrokataṃ bhagavān iti/aghaṭitaghaṭakānantaiśvaryādiguṇavān ityarthaḥ/* "'par sa vue' accompagnée d'un extrême amour ; 'bon', (un roi) supérieur ayant les qualités de compassion etc....Ce lien tel l'emprisonnement, qui a eu un commencement peut être supprimé par un roi ; mais celui-ci qui n'a pas eu de commencement, comment peut-il être supprimé ? C'est ici que l'on répond 'c'est le Bienheureux'. Le sens est 'il a des perfections telles que sa puissance infinie qui réalise l'irréalisable'.

saṃsāra, et l'établir définitivement dans une condition nouvelle "auprès de lui", "en sa présence".

Mais un tel espoir ne reste-t-il pas bien lointain ? Au bout de combien d'efforts parviendrons-nous à la vision directe, prélude à la libération, et dont Madhva dit lui-même qu'elle est si rarement et difficilement donnée en ce monde ? C'est ici qu'intervient une expérience de grand prix : au fur et à mesure que nous progressons dans la connaissance de Dieu, nous éprouvons plus vivement le désir de salut qui avait suscité le début de notre quête. Ce désir se précise en un sentiment de plus en plus fort, de plus en plus profond, qui se porte vers l'Etre dont nous connaissons mieux, par le Veda, les innombrables perfections. Un tel sentiment a un nom : c'est la *bhakti*, la dévotion, que Madhva définit comme "un attachement", *sneha*, "précédé de la connaissance de la grandeur de Dieu".[1] Puisque nous ne pouvons connaître Dieu que dans la mesure où il se manifeste à nous, la croissance de la *bhakti* en nous dépend de la grâce divine ; elle l'appelle en retour car le Seigneur n'est pas apaisé par notre seule connaissance, mais par cet amour qui rend hommage à ce qu'il est, reconnaît sa grandeur, et reconnaît aussi la faveur qu'il nous a faite en se laissant connaître de nous. Connaissance et amour croissent donc l'un par l'autre[2] : l'amour est au principe, sous la forme de ce désir du salut qui se porte de façon encore vague vers un bien suprême; il est au terme, car le salut est la jouissance du même bien connu comme la Personne divine elle-même.[3] Le désir qui appartient à l'*ātman*, et fait partie de sa forme propre, ne peut être aboli comme le sont les désirs inférieurs par l'atteinte de son but: la *bhakti* est la plus haute forme de cette aspiration et elle croît avec la satisfaction du désir de connaissance qu'elle a elle-même en-

---

[1] B.S. Bh., III. 2. 19 *mahattvabuddhir bhaktis tu snehapūrvābhidīyate*/"la *bhakti* est définie comme la conscience de sa grandeur, précédée d'affection".

B.S. Bh., III. 3. 54 *snehānubandho yas tasmin bahumānapurassaraḥ/bhaktir ityucyate*/"ce lien d'affection, précédé d'admiration pour lui est appelé *bhakti*".

[2] A.V., III. 4. 233 ss [5-6] (p. 62b) *bhaktyā jñānaṃ tato bhaktis tato dṛṣṭis tataśca sā/tato muktis tato bhaktiḥ saiva syāt sukharūpiṇī/bhaktyā prasanno bhagavān dadyājjñānam anākūlam/tayaiva darśanaṃ yātaḥ pradadyānmuktim etayā/* "Par la *bhakti* peut venir la connaissance, par celle-ci la *bhakti*, par elle la vision, et par elle à nouveau la *bhakti* ; par celle-ci la délivrance, et par elle aussi la *bhakti* en forme de bonheur. Le Bienheureux propitié par la *bhakti* peut donner une connaissance stable, de laquelle vient aussi la vision par cette *bhakti*, par laquelle aussi il donnera le salut".

[3] N.S., III. 4. 233 (p. 89a) *tato mokṣānantaraṃ bhaktir avatiṣṭhate/sā sukharūpiṇy eva syānna phalavatī/* "ainsi la *bhakti* demeure après le salut : celle-ci est alors en forme de bonheur et non comme l'ayant pour fruit".

gendré. Dans le salut, un tel désir est comblé, à la mesure des capacités propres à chaque *jīva*, mais il n'est pas annulé, car le *jīva* est celui qui a "la vie", *jīvana*, et l'absence de désir équivaudrait à la mort. La "paix" de la délivrance ne consiste pas, dit Madhva, dans la suppression des désirs mais dans le fait d'être "fixé" en Dieu.[1]

C'est pourquoi Madhva dit, de façon très profonde, que la *bhakti* est à la fois moyen et fin. Elle est le plus haut moyen, celui qui seul nous fait progresser en connaissance, parce que seul capable de nous obtenir la faveur divine. Mais elle est aussi sa propre fin, parce qu'elle se suffit d'elle-même, et porte en elle son fruit.[2] Ce fruit c'est la félicité, *ānanda*,[3] qui sera pleinement manifestée par la délivrance, mais qui, dès le premier moment, est présente à chaque étape du progrès spirituel. C'est ce que dit Jayatīrtha lorsqu'il décrit l'éveil du désir de salut : "pour celui-ci, le Veda tout entier, est comme un parent digne de foi qui lui enseigne la nature (de Dieu) comme étant son objet premier.Alors rempli de la plus grande félicité en comprenant le sens de telles paroles, il se prend de

---

[1] G.T. N., II. 70 (P. 13a) *kāmo mokṣavirodhī syānna sarvecchāvirodhinīti ca/ na ca sarvecchābhāve jīvanaṃ bhavati/śāntir mokṣo yato hyatra viṣṇuniṣṭhā bhaved dhruveti ca/*"les passions peuvent bien être contraires au salut, mais il n'est pas déclaré que tout désir lui soit contraire ; et là où il n'y a plus aucun désir il n'y a plus de vie. Et, s'il est dit ici que le salut est paix, c'est cette paix ferme fixée sur Viṣṇu".

[2] G.T.N. (Préambule) p. 2a *viṣṇubhakter eva sarvasādhanottamatvaṃ parokṣāparokṣajñānayor jñānino'pi mokṣasya tadadhīnatvaṃ ca/*"la *bhakti* de Viṣṇu est le moyen le plus élevé, plus élevé que la connaissance indirecte ou directe, et le salut du *jñānin* lui-même en dépend".

ibid. p. 3a *bhaktyā prasannaḥ paramo dadyājjñānam anākulam/bhaktiṃ ca bhūyasīṃ tābhyāṃ prasanno darśanaṃ vrajet/tato'pi bhūyasīṃ bhaktiṃ dadyāt tābhyāṃ vimocayet/ mukto'pi tadvaśo nityaṃ bhūyo bhaktisamanvitaḥ/ sādhyānandasvarūpaiva bhaktir naivātra sādhanam/*"Propitié par la *bhakti* le Suprême peut donner une connaissance stable, et une plus grande *bhakti* ; propitié par l'une et l'autre il se laisse voir ; à cause de cette vision il donne une plus grande *bhakti* et par l'une et l'autre il donne le salut. Même le *mukta*, sous son pouvoir est comblé d'une *bhakti* sans cesse croissante: la *bhakti* a pour essence la félicité qu'elle procure et elle n'en est plus le moyen".

[3] A.V., III. 3. 211 [34] (p. 54a) *anuvartate ca sā bhaktir muktāvānandarūpiṇī/tatpūrvikopāsanaivaṃ kartavyā muktaye guṇaiḥ/*"et cette *bhakti* continue dans le salut sous sa forme de félicité ; en vue du salut il faut pratiquer envers les perfections (du Seigneur) l'*upāsanā* précédée de *bhakti*".

la passion de l'atteindre directement".[1] Quand la *bhakti* se développe, elle porte en elle une si profonde jouissance qu'elle tend à faire disparaître tout autre attachement et devient comme un besoin constant de l'âme. Jayatīrtha commentant la définition donnée par son maître écrit : "la dévotion envers le Suprême Seigneur, c'est un courant continu d'amour, précédé de la connaissance des qualités qu'il possède, qualités sans mesures et sans fin, irréprochables et splendides; cet amour dépasse de beaucoup celui que nous avons de nos biens et de nous-même, et il ne pourrait être arrêté par des milliers d'obstacles".[2] Un tel degré de *bhakti*, ajoute-t-il, se rencontre seulement chez celui qui a déjà obtenu la vision divine, et il annonce le salut. Mais il est possible de penser que chaque degré de *bhakti* porte en lui comme une semblable promesse, anticipation de la félicité ultime.

Ainsi l'espoir suscité par les paroles du Veda n'est pas vain, et dès que nous sommes engagés sur la voie du salut,[3] nous commençons à en expérimenter le fruit. Ceci ne revient cependant pas à dire que c'est cette expérience qui nous assure de la vérité du Veda : ce serait en effet revenir au critère pragmatique, que les mādhva ont écarté. Aussi s'en défendent-ils : le Veda est vrai, comme tout autre *pramāṇa*, parce qu'il nous fait connaître son objet tel qu'il est. Ceci doit être dit de tout langage qui atteint son résultat quand il fait connaître son objet indépendamment des conséquences qu'une telle connaissance pourrait avoir

---

[1] Cf. note 4 p. 259

[2] N.S., I. 1. 12 (p. 58a) *parameśvarabhaktir nāma niravadhikānantānavadyakalyāṇaguṇatvajñānapūrvakaḥ svātmātmīyasamastavastubhyo'nekaguṇādhiko'ntarāyasahasreṇāpyapratibaddho nirantarapremapravāhaḥ|*

[3] G. Bh., II. 47 (p. 37b) *anyaphalābhāve'pi matprasādākhyaphalabhāvāt| icchā ca tasya yuktā|*"parce que là où il n'y a plus d'autre fruit, il y a ce fruit nommé ma grâce : et il est juste que l'on en ait le désir". N.S. I. 1. 12 (p. 58a) *ato jijñāsā nididhyāsanaparameśvarānugrahataddarśanaparamabhaktiparamānugrahadvārā mokṣasādhanatvāt kartavyeti|*"C'est pourquoi il est dit que la quête de la connaissance doit être entreprise, parce qu'elle est moyen du salut, par l'intermédiaire de la méditation intense, de la faveur du Suprême (Seigneur), de de sa vision, de la *bhakti* supérieure, de la faveur supérieure".

pour nous. Mais dans le cas du Veda, langage parfait, la connaissance et son fruit ne peuvent être dissociés : le Veda n'a qu'un objet, et il nous enseigne que la connaissance de celui-ci est notre unique but.[1] Au fur et à mesure que nous avançons dans la vie spirituelle, notre expérience nous donne la relation de plus en plus étroite du vrai et du bon, par la joie même que nous éprouvons à connaître Dieu tel qu'il nous est enseigné et tel qu'il est. Il se produit donc comme une vérification progressive de cet enseignement, mais ceci ne revient pas à mesurer la vérité à notre expérience subjective. Si nous n'avions pas compris au préalable, de façon globale mais certaine, que le Veda avait une autorité intrinsèque, *svataḥ*, nous n'aurions jamais entrepris cette recherche et nous n'aurions jamais commencé à en goûter les fruits.

---

[1] A.V., II. I.III [9] (p. 22a) *yāthārthyam eva mānatvam api vākyaṃ prayojakam/mānatvam eti tatrāpi yatsampūrṇaprayojanam/*"bien qu'assurément la validité soit le fait d'être conforme à l'objet, une parole qui a un but, atteint à la validité, combien ici celle qui a un but absolument parfait".

N.S. *ibid.*, (p. 250a) *prāmāṇyamātrasya prayojanavattvena vyāptyabhāve 'pi tadviśeṣasya vākyaprāmāṇyasyāstyeva/padānām iṣṭasādhana eva gṛhītasaṅgatikatvāt/*"bien qu'il n'y ait pas de relation nécessaire de la notion de *prāmāṇya*, prise en elle-même, avec le fait d'avoir un but, pourtant cette relation existe dans le cas particulier du *prāmāṇya* de cette parole-là ; parce que l'on comprend les mots dans leur application au but désiré dont ils sont le moyen".

ibid p. 250b) *nāvāntara viṣayaprayojanābhyāṃ vākyasya prāmāṇyaṃ sambhavati/kiṃ nāma yad vākyaṃ yanmahatprayojanam uddiśya yaṃ pradhānaṃ viṣayaṃ pratipādayituṃ pravṛttam/.../vedavākyaṃ ca mokṣoddeśena parameśvare mahātātparyopetam ityuktam/*"Une parole ne peut avoir de *prāmāṇya* par un objet et un but tous deux inférieurs, mais ceci est possible pour la parole, qui désignant le grand but, vise à enseigner celui-ci comme étant son objet premier... Et la parole du Veda, du fait qu'elle désigne le salut est dite avoir son interprétation totale en (son objet) le Suprême Seigneur".

DIEU ET LE VEDA

Le Veda n'a d'autre but que de nous faire connaître le Brahman, et le Brahman, objet *atīndriya*, suprasensible, ne peut être atteint par aucun autre mode de connaissance. Le Veda est *pramāṇa*, mode spécifique de saisie du réel, capable de nous le faire connaître tel qu'il est. Il nous décrit donc de façon absolument vraie l'objet absolu, le Brahman *saguṇa*, comme plénitude d'infinies perfections, et sa description est celle d'un langage parfait et parfaitement cohérent. Les paroles multiples des textes expriment, chacune à sa manière, l'un des aspects du Seigneur, et leur multiplicité converge en une unité essentielle, celle de l'Etre infiniment simple.

Mais, dès que de telles affirmations sont posées, elles soulèvent de très grandes difficultés, que les mādhva ne peuvent ignorer. Comment, demanderont les advaitin, le Veda qui est multiple pourrait-il exprimer adéquatement l'Un? Comment un langage qui use de termes appartenant au domaine sensible, pourrait-il signifier une Réalité qui se situe par définition hors de ce domaine ? Il faut dire que le Veda est un *pramāṇa*, qu'il vise à nous faire connaître le Brahman, mais qu'il ne peut le faire que de manière approximative, adaptée aux conditions relatives de notre pensée. Il est incapable de signifier pleinement et directement le Brahman : lui-même le reconnaît en plusieurs passages, déclarant que l'Etre absolu est inconnaissable, *ajñeya*, inexprimable, *avācya*. S'il est vrai que certains textes décrivent les perfections de l'Etre suprême, nous enseignent comment le louer par des hymnes ou l'honorer par un culte, ceux-ci ressortissent à une connaissance inférieure. Le Veda ne parle-t-il pas lui-même de deux degrés de connaissance, l'inférieure et la supérieure, *aparā* et *parā vidyā*[1] ? La première est réservée à ceux qui pensent le Brahman comme un Etre suprême, semblable à nous, Seigneur du monde qu'il régit, Seigneur de nos âmes qu'il conduit. Mais c'est encore là le point de vue des ignorants, engagés dans le monde de la multiplicité, et ne pouvant concevoir Dieu qu'à leur image, comme Brahman *saguṇa*, Personne parfaite, infiniment supérieure à nous mais analogue à nous. Le Veda se sert de telles notions par approximation, en vue de nous introduire à une connaissance supérieure, celle du Brahman *nirguṇa*, sans qualités, de l'Etre absolument simple, *nirviśeṣa*, inaccessible à toute spécification de la parole ou de la pensée. Ce dernier nous demeure inconnaissable tant que nous n'avons pas atteint l'illumination définitive, l'expérience

[1] Mu. U., I. 1. 4.

directe, *aparokṣānubhūti*, connaissance par identification ; celle-ci est seule apte à nous faire saisir l'unité du suprême Brahman en abolissant toute conscience de multiplicité, toute dualité du sujet connaissant et de l'objet connu, toute illusion de différence entre le Brahman et nous. Nous éprouverons alors en sa plénitude la signification de la formule des *Upaniṣad* qui donne la clé de tout l'enseignement védique : *tat tvam asi* "tu es cela".[1]

Une telle conclusion se situe à l'exact opposé de toute la théologie de Madhva, pour qui l'affirmation de la non-dualité entre les âmes et Dieu est un véritable blasphème, qu'aucun terme ne saurait flétrir avec trop d'énergie. Pour ruiner en son fondement le processus qui porte en lui d'aussi funestes conséquences, il est nécessaire d'en examiner le postulat premier. Est-il possible de soutenir en même temps que le Veda est un *pramāṇa*, un mode de connaissance valide, et de distinguer en son enseignement des vérités de divers ordres ?

Si l'on admet que le Veda comporte deux sortes de textes, dont les uns seraient à l'usage des ignorants, les autres à celui des sages, il est impossible de maintenir l'unité de son enseignement. Plus encore il est impossible de lui reconnaître quelque valeur d'enseignement :[2] aux ignorants est dispensée une vérité inférieure qui ne détruit pas leur ignorance; aux sages il n'a rien à apprendre puisque leur expérience de la non-dualité se suffit à elle-même,[3] et n'est pas plus aisément exprimable par les termes du Veda que par tout autre moyen d'expression. Les paroles considérées comme "vérité supérieure" restent, de

---

[1] N.S., I. 1. 35 (p. 211a) *mantrabrāhmaṇayor atattvāvedakayor avidvadviṣayayor dvaitālambanatve'pi upaniṣadām advaitaniṣṭhatvāt/ tatra hi tat tvamasītyādivākyaṃ sākṣājjīvasya brahmatām pratipādayati/* "Parce que, les *Mantra* et les *Brāhmaṇa* qui ne font pas connaître la réalité, qui sont objets des ignorants, supportent le dualisme, les *Upaniṣad* sont consacrées au non-dualisme : c'est dans ces textes que des paroles telles que 'tu es cela' enseignent directement que le *jīva* possède la nature du Brahman".

[2] A.V., IV. 2. 50 [4] (p. 68b) *atattvāvedakaṃ yasmāt pramāṇaṃ tena kathyate/* "parce que celui-ci déclare *pramāṇa* ce qui ne fait pas connaître la réalité".

D'après B. N.K. Sharma, *Hist. Dv. Sch.* I. p. 193 et note 1, les expressions *tattvāvedaka* et *attatvāvedaka* sont caractéristiques de l'ouvrage advaitin *Saṃkṣepaśārīraka* de Sarvajñamunin.

[3] N.S., I. 1. 104 (p. 15b) *aikyasya caitanyasvarūpābhede'ṅgīkriyamāṇe tadaikyaṃ tat tvam asītyādinā śāstreṇa pratipādyaṃ na syāt/ kutaḥ/ svarūpasya svaprakāśatvena nityasiddhatvāt/ tanmātratvāccaikyasya/ na hi prakāśamānam eva śāstrapratipādyaṃ vaiyarthyaprasaṅgāt/* "Si l'on pose qu'il n'y a aucune différence entre l'unité et la forme propre du principe spirituel, l'unité de ce

l'aveu même des advaitin inadéquates à signifier le Brahman. Faut-il penser pourtant que, malgré leur insuffisance, elles auraient pouvoir de rendre caduque la grande majorité des autres textes ?

Au nom de quel critère par ailleurs, opérer cette dichotomie ? L'on pourrait invoquer ici la distinction admise entre *karma-kāṇḍa* et *jñāna-kāṇḍa*, section des actes et section de la connaissance. La première consacrée aux rites viserait le Dieu qualifié, la seconde aurait pour but la connaissance du non-qualifié. Même si nous reconnaissions une telle division, répondent les mādhva, celle-ci serait inapte à fournir le critère désirable. Le problème ne serait que déplacé, car c'est à l'intérieur du *jñāna-kāṇḍa* lui-même qu'il faudrait maintenant justifier de la distinction entre enseignements supérieurs et inférieurs. Il est faux d'ailleurs de dire que les *Upaniṣad*, par exemple, ne parlent jamais de rites et que ce que l'on nomme *karma-kāṇḍa* parle seulement des actes. L'analyse des notions de prescription et d'interdiction a montré que celles-ci sont dépourvues de sens si elles ne sont référées à un but, à une fin connue comme bonne. Le ritualisme ne se suffit pas à lui-même : le *karma-kāṇḍa* implique la connaissance et l'atteinte du même objet suprême que celui du *jñāna-kāṇḍa*.

Priver le Veda de son unité revient à le priver de son autorité : une fois le doute porté sur la valeur de telle de ses paroles, rien n'empêche de l'étendre à l'ensemble du texte.[1] Par quelle aberration les advaitin peuvent-ils dire avec tous les vedāntin que le Veda est *pramāṇa*, moyen de connaître le vrai, et introduire à l'intérieur même de ce *pramāṇa* une contradiction radicale, par l'hypothèse de deux enseignements dont l'un serait capable d'abolir totalement l'autre ? Par quelle aberration plus grande encore se rallient-ils à la position traditionnelle selon laquelle le vrai est connu par soi-même, *svataḥ*, et non justifié par des raisons extrinsèques, alors que finalement, ils subordonnent le degré de vérité des paroles védiques à leur conformité à une expérience d'un tout autre ordre, puisqu'elle est de leur propre aveu inexprimable ? Qui ne voit le

---

dernier ne peut être enseignée par des paroles telles que "tu es cela". Pourquoi? Parce que cette forme propre est admise éternellement comme lumineuse par elle-même; et parce que l'unité n'est rien d'autre que celle-ci; il ne faut donc pas dire que ce qui est (évidemment) lumineux doive être enseigné par les *śāstra*, parce que ce serait les reconnaître, de ce fait, comme inutiles".

[1] N.S., III. 2. 49 (p. 66b) *sarvo'pi hi vedo'pauruṣeyaḥ svataḥpramāṇabhūtaśca| tatra caikasya bhāgasyāprāmāṇye parasyāpi tat syāt tasya prāmāṇye'syāpi kathaṃ tanna syāt|* "C'est le Veda tout entier qui est sans auteur et de validité intrinsèque : si l'une de ses parties n'est pas vraie l'autre non plus, si l'une est vraie comment l'autre ne le serait-elle pas aussi".

cercle vicieux : c'est au nom de leur propre philosophie que les advaitin divisent les enseignements révélés en deux niveaux distincts et en éliminent la plus grande part au profit de quelques formules, dont ils disent qu'elles sont vérité absolue dans la mesure où elles concordent avec leurs affirmations métaphysiques. Mais leurs affirmations se fondent elles-mêmes sur une expérience inaccessible par nature au commun des hommes, réservée au petit groupe qui se fie à la parole d'un maître advaitin.[1] De tels postulats disqualifient ceux qui les posent pour toute controverse philosophique sérieuse, en même temps qu'ils détruisent le seul critère de vérité théologique, l'autorité du Veda.

Mais le Veda n'enseigne-t-il pas lui-même qu'il doit être dépassé, retorquent les advaitin ? C'est lui qui nous dit le Brahman hors des prises de notre pensée, au delà de l'expression de notre parole; il nous indique par là sa propre impuissance à faire connaître l'Etre absolu, dans sa transcendance essentielle. Il emploie les mots *avācya*, *ajñeya* à propos de celui qu'il qualifie négativement comme le Brahman *nirguṇa*. A la lumière de ces mots-clés, s'ordonnent tous ses autres enseignements. S'il en était ainsi, répondent les mādhva, il serait nécessaire de prendre des termes aussi importants en leur sens le plus fort. Mais, au sens fort, les mots *ajñeya* ou *avācya* n'auraient qu'une signification possible, ils indiqueraient que le Brahman est radicalement inconnaissable et ne peut être atteint ni enseigné par aucun *pramāṇa*.[2] Par ces seuls termes le Veda nierait sa propre fin affirmée solennellement par d'autres passages, et proposée à nos efforts comme notre but ultime, la connaissance du Brahman.[3] Il est légitime, avant d'accepter une contradiction aussi radicale et de se résigner à une tromperie aussi décevante, de se demander si les termes en fonction desquels l'on voudrait interpréter tout le Veda ne sont pas eux-mêmes à interpréter à la lumière de tout le Veda. Il y va de la raison d'être de l'enseignement révélé, et l'exigence

---

[1] N.S., I. 1. 16, cf. texte cité IIIe part. ch. 1 note 2 p. 239.

[2] A.V., I. 1. 150 [5] (p. 7a) *sarvaśabdair avācyaṃ tad uktvā tadviṣayaṃ punaḥ| śāstraṃ vadantam unmattaṃ kathaṃ loko na vārayet|* "Si après avoir dit qu'il n'est exprimable par aucun mot, il dit ensuite que l'Ecriture l'a pour objet, comment n'arrête-t-on pas cet homme ivre ?"

[3] A.V., I. 1. 144 [5] (p. 6b) *mānena kena vijñeyam avācyājñeyanirguṇam| ameyaṃ cen na śāstrasya tatra vṛttiḥ kathañcana|* "Par quel moyen de connaissance sera-t-il saisi ce "sans-qualités", inexprimable et inconnaissable ? Si l'on dit qu'il n'est pas objet de *pramāṇa*, l'Ecriture ne peut en aucune manière s'appliquer à lui".

de cohérence[1] est ici assez forte pour justifier la recherche d'une exégèse qui ne mettrait pas en question sa propre norme de vérité. Or s'il est impossible de prendre les mots *avācya* ou *ajñeya* au sens fort, il n'est pas difficile de les comprendre en un sens moins absolu, qui concorde avec l'ensemble de l'enseignement védique. Dire que le Brahman est au delà de ce que nous pouvons dire de lui, revient à exprimer qu'il est une réalité "merveilleuse" *adbhuta*,[2] et que nous ne le connaissons pas totalement, mais ceci ne signifie pas que cette connaissance partielle soit fausse. Elle n'est pas fausse, peuvent répondre ici les advaitin, elle n'est qu'inférieure. La notion même de vérité inférieure est une contradiction dans les termes, réplique Madhva, qui s'appuie ici encore, et plus fermement que jamais, au principe qui soutient toute sa pensée: "la vérité ne connaît pas les limites du temps".[3] Si une vérité est destinée à être abolie, ceci ne peut avoir qu'une signification : elle n'a jamais été vraie, quoi que nous ayons pu croire au moment de notre méprise. C'était une connaissance erronée que nous reconnaissons pour telle lorsque nous sommes désabusés: c'est la définition même de l'erreur. Il n'y a pas de vérité inférieure parce qu'il n'y a pas de moyen terme entre vérité et erreur, comme il n'y en a pas entre être et non-être, parce que l'erreur consiste à affirmer le non-être à la place de l'être, ou l'être à la place du non-être, et parce que la vérité abolit totalement l'erreur ne lui laissant plus droit au moindre degré d'existence.[4] Si la plus grande partie des enseignements védiques était de vérité inférieure elle devrait tout simplement être déclarée fausse. Plus encore les enseignements dits supérieurs n'auraient pas davantage statut de vérité : ne sont-ils pas à leur tour destinés à être abolis par l'expérience ultime, laquelle serait par hypothèse inexprimable ? Pourquoi, dans ces conditions, accorder plus de crédit aux énoncés négatifs qu'aux énoncés positifs, et en quoi la négation aurait-elle plus que l'affirmation, capacité d'expri-

---

[1] A.V., II. 1. 20 [2] (p. 18b) *yukto'yuktaśca yadyartha āgamasya pratīyate/ syāt tatra yukta evārtho.../* 'Si l'on connaît à un texte un sens logique et un sens illogique, que l'on prenne bien sûr le sens logique".

[2] A.V., I. 1. 153 ss. [5] (p. 7a) *adbhutatvād avācyaṃ tad atarkyājñeyam eva ca/ anantaguṇapūrṇatvād ityūde paiṅgināṃ śrutiḥ/ avācyam iti loko'pi vaktyāścaryatamaṃ bhuvi/* "C'est parce qu'il est merveilleux qu'il est inexprimable et s'il est au delà du raisonnement et de la connaissance, c'est parce qu'il est plénitude de qualité infinies, a dit la Śruti des Paiṅgin. Les gens disent bien 'inexprimable' pour signifier : le plus prodigieux du monde".

[3] A.V., III. 2. 60. Cf. texte cité Ie part. ch. 1 note 2 p. 45.

[4] Cf. Ie part. ch. 3

mer l'inexprimable.[1] La négation n'est jamais que l'envers d'une affirmation, et, qui plus est, elle la suppose toujours : il n'y a donc aucune raison de chercher le secret ultime du Veda dans des expressions négatives qui auraient pouvoir d'abolir l'immense harmonie de ses affirmations.[2]

Les advaitin refusent cependant de se laisser acculer à de telles conséquences. Il est évident que ce qui est inexprimable ne peut être signifié par le langage, et il est certain que le Veda est un langage. Mais ce que le langage ne peut exprimer, il peut le suggérer. Nous disons, avancent-ils, que le Brahman n'est pas signifié directement par les termes du Veda, mais qu'il est désigné par eux en mode indirect, par *lakṣaṇā*. Les poètes connaissent cette figure de style, qui a pour effet de suggérer une réalité par l'intermédiaire d'une autre, la pratique courante du langage en use. Lorsque nous disons, par exemple : "les pasteurs vivent sur le Gange", nous ne signifions pas qu'ils sont établis sur le fleuve lui-même, mais sur sa rive. Ainsi en est-il du Veda : il nous parle du Brahman pourvu d'attributs, de perfections innombrables, mais il vise à nous introduire par là à la connaissance d'un Etre qui est autre que tout cela. La simplicité divine ne peut être suggérée que secondairement, par négation de toute multiplicité d'attributs, par négation de toutes les paroles qu'il a fallu multiplier pour signifier sa plénitude. C'est pourquoi le processus de négation est indiqué par les textes védiques qui se déclarent eux-mêmes incapables de définir l'unité divine autrement que par la formule *ekam evādvitīyam* "Il est l'un sans second", formule qui annule toutes les qualifications des autres textes, après avoir pris appui sur elles. Le processus de négation est donc un processus de dépassement. Le Veda nous guide par pédagogie négative, comme le fait celui qui, voulant montrer l'étoile *arundhatī*, trop petite pour être aisément repérée, nous fait trouver une étoile voisine en disant que "c'est *arundhatī*", avant de nous faire voir la véritable *arundhatī*.[3] Il s'agit en effet de nous faire connaître une

---

[1] N.S., I. 1. 107 (p. 18b) *abhāvaviśeṣāṅgīkāre ca bhāvaviśeṣaiḥ kim aparāddham|* "Si l'on admet des *viśeṣa* négatifs, pourquoi rejeter les *viśeṣa* positifs".

[2] A.V., III. 2. 45 [1] (p. 39b) *adṛśyatvādayo'pyasya guṇā hi prabhuṇoditāḥ| yadi syus tādṛśā dharmāḥ sarvajñatvādayo na kim|* "Puisque les qualités d'être invisible etc., sont dites de lui par le Maître (auteur des *Brahma-sūtra*), pourquoi n'aurait-il pas de même les attributs d'omniscience etc. ?"

[3] N.S., I. 1. 224 (p. 47a) *yathā vārundhatīpraśne tatsamīpavartinī pṛthulā tārakārundhatītvenopadiśyate| arundhatījñānadvāratvāt|* "ou encore, de même que, en réponse à la question 'où est *arundhatī*?' l'on montre l'étoile *pṛthulā*, proche de celle-ci, comme étant *arundhatī*, parce qu'elle sert d'intermédiaire pour la connaissance d'*arundhatī*".

réalité qui est au delà des conditions normales de notre connaissance, une simplicité que nous ne pouvons concevoir du seul fait que nous la pensons naturellement comme celle d'un objet distinct de nous. Le Veda ne peut que "suggérer" la non-dualité de l'Etre suprême, comme il ne peut que nous "suggérer" la non-dualité de notre être et de cet Etre suprême.

Le recours à la notion d'expression indirecte ne désarme nullement la logique des mādhva. En quoi, demandent-ils, cet artifice de style aurait-il le pouvoir étonnant de nous faire évader des conditions normales de notre connaissance, en nous ouvrant la voie vers une expérience d'un tout autre ordre ? Certes le procédé de *lakṣaṇā* est bien connu, et le Veda l'emploie, mais ni dans le langage ordinaire ni dans le langage védique, cette figure de style ne conduit à une expérience de non-dualité. L'objet suggéré indirectement n'est pas moins objet que l'objet exprimé, et nous qui le connaissons par mode indirect ne perdons pas pour autant notre qualité de sujet connaissant en relation nécessaire avec un contenu de connaissance. Bien plus l'expression indirecte suppose l'expression directe, la connaissance de l'objet suggéré requiert la connaissance préalable de l'objet exprimé : si nous comprenons d'emblée les mots "sur le Gange" comme signifiant "sur la rive du Gange", c'est que nous connaissons déjà le Gange comme un fleuve, et que nous savons qu'un fleuve a des rives.[1] Aucune désignation indirecte n'aurait de sens si elle ne pouvait être référée à une désignation directe sous-entendue, et si l'on voulait la référer à une autre désignation indirecte, il faudrait à la fin aboutir à la connaissance d'un objet réel et directement connu, sous peine d'être entraîné dans un processus de régrès à l'infini.[2]

Comment d'ailleurs le Brahman *nirguṇa* des advaitin pourrait-il, en aucun cas, être exprimé indirectement par le procédé de *lakṣaṇā* ? S'il est par hypo-

---

[1] N.S., I. 1. 145 (p. 59a) *lakṣaṇā hi lakṣyārthapramitipūrvikā dṛṣṭā| na hi tīraṃ svarūpato gaṅgāsambandhitvena ca pramāṇato'pratipannaṃ gaṅgāśabdena jñāpyate|* "La désignation indirecte en effet est reconnue comme précédée de la connaissance de l'objet qu'elle désigne, car, si l'on ne savait pas grâce à un moyen de connaissance vraie que la rive est naturellement liée au fleuve Gange, le mot *Gaṅgā* ne ferait pas naître la connaissance de celle-ci".

[2] A.V., I. 1. 121 [5] (p. 5b) *īkṣanīyatvato viṣṇur vācya eva na cānyathā| lakṣyatvaṃ kvāpi dṛṣṭam hi kiṃ tad ityanavasthitiḥ|* "du fait qu'il est caractérisé (par le *sūtra*) comme 'devant être vu', Viṣṇu est certainement exprimable, sinon il ne pourrait jamais non plus être désigné indirectement, car il y aurait faute de régrès à l'infini du fait que l'on demanderait (toujours) : qu'est cela (qui est désigné indirectement) ?" *Sūtra* I. 1. 5. Cf. note 6 p. 310.

thèse dépourvu de toute qualification il n'a pas davantage celle d'être désigné indirectement[1], et de plus il ne peut offrir la moindre prise à la désignation indirecte.[2] Celle-ci ne peut être utilisée que dans le cas d'objets complexes, doués de caractères divers dont l'un peut être employé pour désigner tel autre, composés de parties différentes permettant de nommer le tout par la partie ou la partie par le tout, présentant avec d'autres objets des similitudes sur lesquelles fonder des métaphores.[3] Mais comment la désignation indirecte pourrait-elle s'appliquer à un objet déclaré d'emblée absolument simple et radicalement incomparable ?[4] Elle ne s'applique à lui que négativement, sera-t-il répondu, par négation de toutes les similitudes grâce auxquelles nous chercherions à concevoir l'Etre absolu. Toutes les affirmations du Veda seraient donc affectées secondairement d'un signe négatif qui leur permettraient de dépasser leur objet premier, le Brahman *saguṇa*, pour suggérer au delà de lui le Brahman *nirguṇa*. En ce cas pourquoi le Veda multiplierait-il des négations qui auraient toutes le même sens ?. Si l'on répond qu'il est nécessaire de nier successivement les divers attributs affirmés du Brahman *saguṇa*, afin d'introduire à la connaissance du *nirguṇa*, c'est que l'on ne considère pas ces diverses négations comme équivalentes. Ceci revient à reconnaître que, sous mode négatif, elles visent des aspects divers de l'absolu. Mais ces aspects divers sont des *viśeṣa* et il est impossible en ce cas de continuer à soutenir que le Veda enseigne le Brahman *nirviśeṣa*, sans spécification. La négation multiple suppose le *viśeṣa* tout aussi nécessairement que l'affirmation multiple.[5]

La seule supposition que le Veda puisse nous faire connaître le Brahman *nirguṇa* par l'intermédiaire du Brahman *saguṇa*, se heurte à des objections plus

---

[1] A.V., III. 2. 185 [15] (p. 45a) *lakṣyate cet tena lakṣyam ityapi syād viśeṣitā|* "Si l'on dit que (le *nirviśeṣa* Brahman) est exprimé indirectement il se trouve de ce fait avoir une qualification, celle d'être désigné indirectement".

[2] V.T.V., par. 428 *sarvaśabdāvācyasya lakṣaṇāpi na dṛṣṭeti na śāstragamyatvam|* "Pour celui qui n'est exprimé par aucun mot la désignation indirecte n'est pas non plus possible et on ne peut l'atteindre par les textes".

[3] N.S., I. 1. 148 (p. 61a) *vācyatvalakṣyatvasadṛśaguṇayogitvābhāvācca na śābdatvam|* "Il (le Brahman nirguṇa) ne peut être objet de l'Ecriture puisqu'il ne lui est adjoint aucune qualité semblable à celles (qui permettent) d'être exprimé directement ou indirectement" (cf. note 2 p. 282).

[4] N.S., I. 1. 138 (p. 52b) *śuddhaṃ cet kiṃ lakṣaṇayā|* "S'il est pur quel usage faire de l'expression indirecte ?"

[5] A.V., I. 2. 26. Cf. IIe part. ch. 3, note 1 p. 178.

graves encore, car il n'y a aucun passage d'une notion à l'autre.[1] Elles ne sont pas seulement différentes, elles sont radicalement opposées, comme le sont l'affirmation et la négation. Si la fin du Veda était de nous faire connaître le *nirguṇa*, ce terme devrait être pris en son sens le plus fort, il devrait signifier l'absence totale de *guṇa*, de qualités, donc de perfections. L'être ainsi désigné ne pourrait être que le contraire du suprême Brahman, celui qui serait dépourvu de toutes qualités ne pourrait être que le mal absolu :[2] vous pouvez bien si vous y tenez vous identifier au démon, ironise Madhva, il n'y a en tout cas rien de commun entre votre Dieu et le nôtre.[3] Il faut aller plus loin encore, car il n'y a aucune raison de s'arrêter dans la voie négative, et d'attribuer au Brahman sans attributs la propriété d'exister. Rien ne distingue finalement le Brahman des advaitin du néant absolu,[4] de la Vacuité, *śūnyatā*, des bouddhistes de l'école *śūnyavāda*. Madhva met au défit ses adversaires d'essayer de prouver le contraire : ne se sont-ils pas condamnés eux-mêmes au plus absolu mutisme relativement à leur Brahman inconnaissable et inexprimable ?[5]

Ceux-ci répondent cependant. S'il est vrai que l'enseignement ultime du Veda doit aboutir à exprimer négativement le Brahman, ceci ne signifie pas que celui-ci soit pur néant. Les enseignements du Veda portent sur une réalité, si totale et si parfaite que nous ne pouvons la saisir. Le rôle des négations est

---

[1] Il faudrait ajouter que même lorsque l'Ecriture emploie le mot *nirguṇa* elle signifie encore par lui le *saguṇa* : N.S., I. 1. 138 (p. 52a) *na ca saguṇaṃ nirguṇapadavācyam/ vyāghātāt/ saguṇasya hi nirguṇatvaṃ tathā sati syād iti/* "et il ne faut pas dire que le *saguṇa* est exprimé par le mot *nirguṇa*. Parce que ce serait contradictoire : autant dire en ce cas que le *saguṇa* possède la propriété d'être *nirguṇa*".

[2] A.V., I. 1. 103 [2] (p. 5a) *nirguṇatvaṃ tadā ca syād āsuratvaṃ ca nānyathā/* "et le fait d'être *nirguṇa* ne serait rien d'autre alors que la nature démoniaque".

[3] A.V., I. 1. 147 [5] (p. 6b) *astu tanmā vaded vādī na cāsmacchāstragaṃ tu tat/ avācyaṃ vācyam ityuktvā kim ity unmattavanmṛṣā/ asmacchāstrasya cauryāya yatate svoktidūṣakaḥ/* "C'est bon, qu'il n'en parle pas notre parleur, il ne s'agit pas en tout cas de Celui que désignent nos textes. S'il dit qu'il va exprimer son inexprimable, il est aussi vain qu'à un homme ivre de lui demander ce qu'il dit. Ce sont nos textes qu'il s'efforce de voler, infirmant sa propre parole".

[4] A.V., IV. 2. 48 [5] (p. 68b) *nirviśeṣatvato naiva viśeṣo brahmaśūnyayoḥ/* "du fait qu'ils sont tous deux dépourvus de qualification, il n'y a certes aucune qualification distinguant le Brahman du Vide".

[5] A.V., I. 1. 124 [5] (p. 5b-6a) *avācyatvaṃ kathaṃ brūyānmūko'ham itivat sudhīḥ/* "Comment pourrait-il parler de ce qui est inexprimable, notre sage? Autant déclarer 'je suis muet' ".

seulement d'écarter les limitations que la parole ou la pensée imposent nécessairement à l'Etre absolu. Les paroles du Veda relatives au Brahman *saguṇa* ne sont pas fausses, elles sont inadéquates, les paroles relatives au *nirguṇa* montrent en quel sens dépasser cette inadéquation. Mais il s'agit du même Brahman, de la même réalité infiniment positive, qui nous est présentée à des niveaux différents. Au niveau inférieur est projeté sur la pureté de l'Etre le réseau des qualifications surimposées qui le font apparaître comme doué d'attributs illusoires. Mais comment expliquer un tel phénomène, demandent alors les mādhva ? Comment le Brahman *nirguṇa* pourrait-il vouloir se montrer ainsi à nous, sous une apparence qui nous le cacherait plus qu'elle ne le révèlerait ? Peut-on supposer dans le Brahman des advaitin quelque chose qui corresponde à un désir de se faire connaître ? S'il est tel que le conçoivent les partisans du *nirguṇa*, il ne peut rien connaître car il ne se connaît pas lui-même,[1] et il ignore le monde illusoire des êtres multiples. Il faut donc supposer que c'est notre esprit qui surimpose des attributs imaginaires sur l'Etre pur : par quel prodige ? L'Etre parfaitement pur ne peut donner aucune prise à une telle déformation, rien en lui ne peut être prétexte à délimitations arbitraires et à surimposition d'attributs illusoires.[2] Il faut donc faire intervenir un troisième facteur, celui que les advaitin nomment la *Māyā*, l'illusion cosmique. Ceci revient à avouer que la connaissance par laquelle nous saisissons le Brahman pourvu d'attributs est fruit de l'illusion, et que le Veda, en nous enseignant le Brahman *saguṇa*, appartient au domaine de cette même illusion. Il nous enseigne donc sa propre fausseté, se donnant lui-même pour le produit de la *Māyā*. Il ne sert donc à rien de dire que le Veda possède une vérité inférieure : une vérité inférieure n'est que

---

[1] V.T.V., par. 429-30 *ato 'vācyatvād ajñeyatvācchūnyam eva iti prāptam| na ca svenāpi jñeyatvaṃ tair ucyate|* "Ainsi parce qu'inexprimable et inconnaissable, il ne peut être saisi que comme le vide. Et ils disent qu'il n'est même pas objet de connaissance pour lui-même".

[2] A.V., III. 2. 49 ss. [1] (p. 40b) *dharmāropo'pi sāmānyadharmādīnāṃ hi darśane| idaṃtadādidharmitve dharmo'nyaḥ kalpyate'tra hi|sarvadharmavihīnasya dharmāropaḥ kva dṛśyate|* "La surimposition d'attributs n'est en effet possible que si l'on voit des attributs communs etc., car l'on peut supposer un attribut étranger sur ce qui a qualité de support d'attributs, tels que l'on dise 'c'est ceci'. Mais pour celui qui serait privé de tout attribut comment verrait-on une surimposition d'attributs ?"

fausseté, et les advaitin sont bien obligés à la fin de lui donner son vrai nom, de l'appeler illusion.[1]

La preuve en est fournie par les assertions mêmes des tenants de l'advaita : ce Veda qu'ils conçoivent comme surimposé sur le Brahman par l'effet de la magie cosmique, porte en lui des fruits dignes de son origine. Il ne peut nous enseigner dans cette perspective que des notions contradictoires. La notion de Brahman *nirguṇa* était dépourvue de sens, tout au plus pouvait-elle signifier le contraire même de la perfection suprême. Que dire de la notion de Brahman *saguṇa* telle que la présentent les advaitin ? Elle correspond selon eux à un niveau inférieur d'enseignement. Ceci signifierait que le Brahman *saguṇa* serait une réalité inférieure, destinée à être dépassée. Mais qu'est-ce qu'un "Dieu inférieur" et qui ne voit la contradiction absolue de ces deux mots ?[2] Comment penser un être parfait qui ne serait pas en même temps l'être suprême, un absolu qui devrait être dépassé ? Les advaitin nomment le Brahman *saguṇa*, *Īśvara*, le Seigneur du monde, ils lui assignent un rôle cosmique, lui reconnaissent une fonction dans la conduite des âmes. C'est le Dieu que peuvent prier et honorer les hommes tant qu'ils n'ont pas atteint la pleine connaissance de la

---

[1] V.T.V., par. 161-3 *mithyāvāditve ca śruteḥ katham aikyasya satyatvam/ kathaṃ caivaṃvādināṃ vedavāditvam/ vedoktasya mithyātvāṅgīkārād eva hyavedavāditvaṃ bauddhādīnām api/* "Et si la Śruti enseigne ce qui est illusoire comment l'enseignement de l'unité serait-il vrai ? Et comment des docteurs parlant de cette manière pourraient-ils être docteurs du Veda ? Considérer que les paroles du Veda sont illusoires, c'est exactement le refus de la doctrine du Veda qui est celui des bouddhistes etc.".

[2] A.V., I. 1. 128 [5] (p. 6a) *vandhyāputropamaṃ māyāśabalaṃ vācyam ityapi/ kalpayitvā vinā mānaṃ lakṣyaṃ śuddhaṃ vadan padaiḥ/ ātmaśabdoditasyaiva jñānaṃ muktāvasādhanam/ āha śrutiparityāgaḥ syāccāsyāśrutakalpanā/ syāt sarvatra ca.../* "Si, après avoir supposé sans preuve que celui qu'expriment les textes est le Brahman coloré par l'illusion, qui ressemble au fils d'une femme stérile, il dit que le pur Brahman est exprimé indirectement par les mots, ceci revient à dire que la connaissance de l'être désigné par le terme *ātman* n'est pas moyen du salut, ce qui serait partout abandon de ce qui est révélé et supposition de ce qui ne l'est nullement".

N.S. *ibid.*, (p. 47a) *māyāśabalasya brahmaṇo vandhyāputropamatvāt/tat katham/../śrutiṣvātmabrahmādiśravaṇāt teṣāṃ ca pūrṇābhidhāyitvena māyāśabalāviṣayatvāt/* "parce que le Brahman coloré par la Māyā est une notion semblable à celle du fils d'une femme stérile. Comment cela ?...Parce que les termes *ātman*, *brahman*, sont révélés par les Ecritures, et parce que celles-ci ne peuvent avoir pour objet un être coloré par l'illusion, quand elles l'ont désigné comme le parfait".

vérité par l'expérience de la non-dualité. Il leur faut cependant répondre à une question unique mais essentielle: cet *Īś*vara existe-t-il ou non? S'il existe, voici la dualité introduite dans l'absolu lui-même, et il est paradoxal de voir la doctrine du non-dualisme incapable de maintenir la simplicité divine.[1] Mais s'il n'existe pas, la conséquence est tout aussi grave; ainsi le Veda nous enseignerait à honorer un Dieu qui serait illusoire, à demander son aide et sa grâce à celui qui, n'étant rien, ne pourrait rien pour nous.[2] Il n'est guère de tromperie plus sacrilège.

L'accumulation de tant de contradictions confirme le caractère fallacieux du point de départ, l'admission de degrés de vérité dans l'enseignement védique, et d'une façon plus générale la notion même de degrés de vérité. Si donc le Veda est vrai il l'est tout entier et il l'est de façon absolue. Le principe d'une bonne exégèse est de prendre toutes ses affirmations en leur sens premier, et d'abord de prendre en son sens premier ce que le Veda dit de lui-même, qu'il a pour fin de nous faire connaître le Brahman. Il nous prescrit en outre de rechercher cette connaissance, en vue de notre salut et un tel ordre n'aurait pas de signification si les moyens de la *jijñāsā*, du désir de connaître, ne nous étaient en même temps donnés. La *jijñāsā* porte sur les attributs du Brahman et c'est le Veda qui nous parle de ces attributs en nous enseignant les perfections du Brahman *saguṇa*[3], et qui, ce faisant, nous conduit à lui : le Veda a pour but le salut, et le salut ne peut être obtenu que par la faveur du Seigneur.[4] Or c'est en louant ses perfections que

---

[1] A.V., I. 1. 102 [2] (p. 5a) *sadaiva guṇavattve 'sya bhinnaṃ syānnirguṇaṃ sadā*/"puisque les qualités du Brahman qualifié sont éternelles, le Brahman *nirguṇa* devrait être éternellement distinct de lui".

[2] N.S., I. 1. 129 (p. 47a) *gauṇātmajñānasya mokṣasādhanatvānupapatteḥ*/ "parce qu'il est impossible que la connaissance de leur '*ātman* qualifié' soit un moyen du salut".

[3] A.V., III. 2. 47 [1] (p. 40a) *sarvadharmojjhitasyāsya kiṃ śāstreṇādhigamyate*/"Comment celui qui serait privé de tout attribut pourrait-il être atteint par les Ecritures ?"

A.V., III. 2 : 42 [1] (p. 39b) .. *yadi dharmā na kecana*/*brahmaṇo naiva jijñāsyaṃ jijñāsā dharmanirṇayaḥ*/. "Si le Brahman ne possédait aucun attribut il ne pourrait certes pas être l'objet du désir de connaître : le désir de connaître est investigation des attributs".

[4] A. V., I. 1. 92 [2] (p. 4b) *guṇāḥ śrutā iti hyasmānna doṣo'rthaḥ śruter bhavet*/ *prītyā mokṣaparatvācca tātparyaṃ naiva dūṣaṇe*/"Comme il est dit 'ses qualités sont révélées', une imperfection ne pourrait être l'objet d'un texte de la Révélation ; du fait que celle-ci est consacrée au salut, par la complaisance (du Seigneur), son interprétation ne peut certes pas viser un défaut (en celui-ci)".

l'on peut appeler sur soi une telle faveur[1] et une Ecriture qui enseignerait le Brahman *nirguṇa* manquerait son but et tout en nous faisant manquer le nôtre.[2]

Comment expliquer cependant que l'Ecriture emploie les termes de *nirguṇa* ou de *nirviśeṣa* en parlant du Brahman ? Puisque entendre ces mots en leur sens fort conduit à des contradictions absolument inacceptables, il est évident que nous avons le droit de chercher ici encore une interprétation cohérente. La signification purement négative étant exclue, d'autres explications sont possibles qui ne s'opposent pas à l'ensemble des affirmations des textes. Le Veda lui-même nous y invite, qui parfois dans une seule phrase renforce une expression positive par une expression négative : l'exemple le plus remarquable en est la fameuse formule *ekam evādvitīyam*, "Il est l'un sans second", dans laquelle les advaitin lisent toute leur théologie négative. Mais cette phrase est absolument affirmative, elle affirme la simplicité du Brahman,[3] en insistant sur le fait qu'il est "sans second" pour signifier qu'aucun ne lui est égal, ni comparable.[4] De la même manière toutes les expressions négatives du Veda sont supportées par le contexte entièrement positif de ses affirmations : dire le Brahman *nirguṇa* ne signifie pas que

---

[1] A.V., III. 2. 112 [8] (p. 42a) *prasannatā guṇotkarṣajñānād eva hi kevalam|* "et la propitiation ne peut se produire autrement que par la connaissance de l'excellence de ses perfections".

[2] V.T.V., par. 112-4 *prītiśca guṇotkarṣajñānād eva viśeṣato dṛṣṭā nābheda-jñānāt|abhedajñānād aprītir evottamānāṃ bhavati|ghātayanti hi rājāno rājāham iti vadantam|dadati ca sarvam abhipretaṃ guṇotkarṣaṃ vadataḥ|* "et l'on éprouve du plaisir lorsqu'est connue l'excellence de ses qualités, non celle d'une identité. Le déplaisir se produit chez les supérieurs si (les inférieurs) se croient identiques à eux. Car les rois mettent à mort celui qui dit : je suis le roi, mais ils donnent tout ce qu'il désire à celui qui proclame l'excellence de leurs qualités".

[3] N.S., III. 2. 208 (p. 152b) *anantaguṇātmakatve'pi na tasyaikyaṃ vihanyate nāpyekenābhinnānām anantatvaṃ guṇatvaṃ cetyarthaḥ|* "le sens est : bien qu'il ait pour essence des perfections infinies, son unité n'en est pas détruite, ni non plus le fait d'être infinies, et le fait d'être perfections, pour ces perfections qui ne sont pas séparées de son unité". Le texte commenté ici est celui de A.V. cité IIIe part. ch. 2 note 5 p. 251.

[4] N. S., I. 1. 146 (p. 59b) *nanvekam evādvitīyam iti brahmaṇo nirguṇatvam abhidhīyate|ataḥ katham guṇārṇavatvam ityata uktam|advandvam akhilottamam iti|advandvam asamam|samādhikarāhityaṃ śrutyartha ityarthaḥ|* "Mais le texte 'il est l'un sans second' ne signifie-t-il pas le fait d'être *nirguṇa* ? En ce cas comment est-il dit 'océan de *guṇa*' ? C'est pourquoi il le dit *advandva*, non-duel, c'est-à-dire 'supérieur à tout.' *Advandva* signifie sans égal. Le sens de la Śruti est 'le fait d'être sans égal ni supérieur".

les *guṇa* du Seigneur doivent être niés en vérité absolue, mais que ces *guṇa* sont des perfections incomparables aux qualités des êtres finis, à tout ce que nous pouvons nommer *guṇa* dans le monde sensible.[1] Ceci est en accord avec le but du Veda, qui a pour fin de nous instruire de réalités qu'aucun autre moyen ne pourrait atteindre.

Une nouvelle objection se présente aussitôt : comment pouvons-nous comprendre les affirmations du Veda, si elles désignent des réalités incomparables à celles que signifient les mots du langage courant ? Comment les mêmes termes peuvent-ils valoir dans les deux domaines ? Ceci serait une difficulté sérieuse si le Veda lui-même ne nous éclairait : il nomme Dieu par un terme qui exprime l'expansion sans limite, le Brahman, mot provenant de la racine BṚH qui signifie croître, il le nomme *pūrṇa* "plein", pour signifier que cette expansion infinie est en même temps infinie plénitude, il le définit comme *svatantra*, autonome, pour indiquer qu'il porte en lui la source d'une perfection que rien ne saurait limiter ni entraver.[2] C'est en ce sens que le Brahman est l'Etre incomparable, et que ses *guṇa* infinis et en nombre infini sont incomparables aux *guṇa* connus dans le monde, lesquels sont tous soumis à des limitations et à des restrictions diverses. Mais il nous est toujours possible de passer du sens partiel au sens plein puisque le "témoin" en nous a la connaissance de l'infini. Jayatīrtha donne l'exemple de la félicité, *ānanda*, dont nous avons l'expérience en nous-même ; pour passer de celle-ci à la notion de félicité divine, nous concevons, comme le Veda nous y invite, la félicité au sens plein, une félicité qui ne dépendrait que d'elle-même, ne serait soumise à aucune condition, ne rencontrerait aucune limitation.[3]

---

[1] G.Bh, VII. 13(p. 29b) *kevalo nirguṇaścetyādiśrutibhyaśca/traiguṇyavarjitam iti coktam/*"Et les Śruti qui le disent isolé et '*nirguṇa*' disent qu'il est dépourvu des trois *guṇa*".

[2] Cf. chapitre précédent.

[3] A. V., III. 2. 211 ss. [16] (p. 46a) *anyānandādisādṛśyam ānukūlyādi nāparam/pūrṇatvādi mahat teṣāṃ vailakṣaṇyaṃ śrutau śrutam/pūrṇo'śeṣaniyantā ca sukhād uttama ekalaḥ/guṇādisamudāyo'yaṃ vāsudevaḥ suniṣkalaḥ/*"La ressemblance de sa félicité à celle des autres est selon la connaturalité de cette félicité etc., mais ce qui est inférieur ne possède pas la plénitude etc.; la différence entre elles est grande: c'est ce que révèle la Révélation. Il est plénitude, celui qui régit l'univers, possesseur du suprême bonheur, unique, ensemble de toutes les qualités, Vāsudeva parfaitement sans division".

N.S., *ibid.* (p. 153b) *laukikānandādisādṛśyaṃ bhagavadānandāder vidyate/tataśca yo asmadānandasadṛśo bhagavadguṇaḥ sa ānandādiśabdavācya ityādir upadeśo ghaṭate/*"la félicité etc., du Bienheureux est semblable à la félicité connue

Le langage du Veda se comprend donc, comme tout langage, par le processus que les mādhva ont défini comme *sāmānyānvitābhidhāna*, saisie de la "signification de ce qui est relié en mode général" : le jugement de ressemblance est à la base de la compréhension de tout mot et de toute phrase, car les mots désignent toujours des ensembles de réalités semblables entre elles sous quelque rapport, et l'agencement des mots dans une phrase donnée spécifie leur application à tel objet particulier, à tel événement déterminé par des conditions de lieu, de temps, de causalité, indiquées par les liaisons des termes en présence.[1] Dans le cas du Veda cependant, ces conditions limitatives sont niées par le texte lui-même qui nous invite à connaître une réalité infinie, éternelle et indépendante : la liaison de tous les termes employés les fait converger vers un Etre en qui ceux-ci prennent un sens absolu. Tout le Veda peut être considéré comme une phrase unique qui désigne un seul objet, l'Objet suprême. C'est dire que le Veda vise, à travers la valeur commune des mots qu'il emploie, une signification suprêmement spécifiée, celle du seul Etre auquel chaque mot puisse s'appliquer en son sens éminent. Nous passons ici encore d'une connaissance de nature générale, *sāmānyataḥ*, à une connaissance de forme spécifiée *viśeṣataḥ*, en entendant ce dernier terme en son double sens de particularisation et d'excellence.

Tous les termes de tout le Veda se portent ainsi les uns les autres à leur valeur absolue, révélant pleinement la *śakti*, la puissance de signification inhérente aux mots du langage sanskrit. Cette *śakti*, qui apparaît comme limitée dans l'usage courant du langage, est ici pleinement libérée de toutes déterminations secondaires, et se manifeste dans sa vraie capacité en s'appliquant à son objet absolu.[2] Les termes du problème posé se trouvent ici inversés : si l'on admet que le Veda est *pramāṇa*, on admet qu'il est un langage parfait et parfaitement ordonné à son objet suprême. Les mots qui le composent ont donc premièrement

---

en ce monde; ainsi, il est possible d'enseigner que la qualité du Bienheureux qui ressemble à ce qu'est pour nous la félicité peut être exprimée par le mot félicité".

[1] Cf. IIIe part. ch.1

[2] A.V., I. 1. 66 [1] (p. 3b) *pratyakṣavacca prāmāṇyaṃ svata evāgamasya hi|* "Car l'autorité de *l'āgama* est intrinsèque, semblable à celle de la perception."

N.S., *ibid.*, (p. 239a) *tatra kaḥ sambandho vivakṣita ityapekṣāyām uktaṃ svata eveti|svābhāvikenaiva sambandhenetyarthaḥ|tad uktaṃ jaimininā|autpattikas tu śabdasyārthena sambandha iti|vakṣyati cācāryaḥ|nityayogo'pi śabdānām arthair naiva niṣidhyata iti|* "ici, si l'on demande de quel lien on veut parler, il est dit 'intrinsèque' : c'est-à-dire 'par un lien essentiel'. Comme le dit Jaimini: 'mais le lien du mot au sens est originel' et le maître (Madhva) le dira : 'le lien éternel des mots avec leur objet n'est pas rejeté' " (à A.V., 1. 4., 20 Cf. note 2 p. 288).

pour fin de signifier l'absolu, ils ne s'appliquent aux réalités sensibles qu'en un secondaire et dérivé, obtenu par limitation de leur signification fondamentale. Leur sens premier, *mukhya*, est leur sens essentiel, *svābhāvika*, le sens étymologique, connu et transmis par les premiers voyants du Veda :[1] la grâce divine réveille en nous cette connaissance,[2] nous fait goûter le sens plein et fort de tous les termes védiques, leur *śakti* qui a puissance d'évoquer la réalité parfaite.[3] Les mêmes termes en un sens restreint et secondaire, *amukhya*, s'appliquent aux réalités de ce monde. Nous pouvons passer des secondes à la première, en découvrant progressivement la cohérence parfaite du langage révélé,

---

[1] A.V., III. 2. 210 [16] (p. 46a)...*vidvadvyutpattito'pi ca|taistaiśśabdaiśca bhaṇyante yujyate copadeśataḥ|*"(Ses perfections) qui ont été connues par les sages, sont aussi exprimées par tel et tel mot, et ainsi est possible l'enseignement".

N.S., *ibid.* (p. 153b) *aviduṣāṃ kathaṃ vyutpattiḥ|..atīndriye katham upadeśa ityata āha anyeti| laukikānandādisādṛśyaṃ bhagavadānandāder vidyate|* "Comment ceux qui n'ont pas la sagesse peuvent-ils être enseignés,...et comment peut-on signifier ce qui est au delà du sensible ? C'est pourquoi il dit 'des autres'. Il y a ressemblance entre la joie de ceux qui sont en ce monde et la joie du Bienheureux". (Cf. la suite de ce texte, note 3 p. 286).

[2] N.S., I. 4. 20 (p. 18b) *arthaiḥ śabdānāṃ nityayogo naivāsmābhis tyajyata iti yojanā|..|pūrvajanmani pratītaṃ svataḥ siddham eva sambandham iha janmani suptaprabuddhanyāyeneśvaraprasādād avabuddhyata iti|*"La relation éternelle des mots avec leur sens n'est pas abandonnée par nous : tel est le sens.. Nous disons que le lien évident par lui-même, connu dans une existence antérieure est éveillé par la grâce du Seigneur dans notre vie actuelle, selon la relation de ce qui est latent et de ce qui est réveillé".

[3] A.V., I.1. 121 [4] (p. 5b) *mukhyārtho bhagavān viṣṇuḥ sarvaśāstrasya nāparaḥ|*"le bienheureux Viṣṇu, et aucun autre, est le sens premier de tous les textes".

N.S. *ibid.* (p. 36a) *tad evaṃ jagajjanmādikāraṇatvena mukhyayā vṛttyā varṇapadavākyātmakāśeṣaśāstrapratipādyaṃ nārāyaṇākhyaṃ brahmaiva|*"C'est lui qui doit être enseigné au sens plein par tous les textes faits de leurs syllabes de leurs mots de leurs phrases, comme étant la cause de la naissance etc., du monde, celui qu'on nomme Nārāyaṇa qui est le Brahman".

C'est la doctrine de la *sarvanāmatā*, le fait que Viṣṇu est objet de tous les noms, parce qu'il est la cause des significations, *śakti*, de tous les mots du Veda comme du langage profane.

ce *samanvaya*[1] qui fait converger tous les mots et phrases du Veda en leur objet suprême, nous obligeant à un perpétuel passage à la limite par lequel nous saisissons l'absolu. Il n'est pas nécessaire pour cela de connaître la totalité du Veda : sa cohérence est présente partout, et en fait cette unité sans fissure qui le constitue en un *pramāṇa* digne de ce nom, aussi vrai dans sa totalité qu'en chacune de ses expressions.

Il faut pousser plus loin encore les conséquences d'une telle position. Le Veda n'est pas seulement vrai dans ses phrases et dans ses mots, mais dans les éléments constitutifs de ces mots, les *varṇa*, les syllabes fondamentales de l'alphabet sanskrit : elles aussi possèdent un sens *mukhya*, une signification essentielle, connue grâce à celle des racines dans lesquelles elles figurent. Ainsi chaque mot de l'Ecriture peut avoir plusieurs sens selon l'analyse que l'on en fait, soit qu'on le réfère à la racine d'où il dérive, soit que l'on réfère chacune de ses syllabes aux racines dont elles se trouvent faire partie. De la sorte toutes les affirmations du Veda sont riches de significations diverses, selon que l'on s'en tient au sens *mukhya* des mots, ou que l'on prend celui des *varṇa* de ces mots. Une telle méthode d'exégèse vise à introduire l'infini dans le fini :[2] grâce à elle le Veda, en apparence limité possède la capacité d'exprimer l'absolu, en développant toutes les *śakti* de toutes ses syllabes, et toutes les combinaisons possibles de ces *śakti*.[3] A l'objection qui se présente aussitôt, celle du caractère arbitraire et ésotérique de ce processus d'interprétation, les mādhva répondent qu'ils s'appuient d'une part sur la connaissance des racines définies par la grammaire,

---

[1] A.V., I. 1. 142 [4] (p. 6b) *kathaṃ ca lakṣaṇāvādī brūyād brahmasamanvayam|yo'sau śabdasya mukhyārthas tatraiva syāt samanvayaḥ|* "Comment le partisan de l'expression indirecte pourrait-il parler de l'harmonisation (des termes) en Brahman : ce n'est que si les mots ont en lui leur sens premier que l'on peut avoir une harmonisation portant sur lui".

[2] A.V., I. 4. 16 ss. [1] (p. 13b)... *aśeṣakriyānāmaśabdair eko janārdanaḥ|ucyate mukhyato yasmāt padavarṇasvarātmabhiḥ|tasmād anantaguṇatā śrutitātparyato 'sya hi|*"L'unique Janārdana est exprimé par tous les verbes et tous les noms en leur sens premier, en tant que ces termes sont mots, syllabes et intonations : c'est pourquoi il a des qualités infinies dont le sens est dans la Śruti".

[3] N.S., I. 4. 17 (p. 16a) *nanu varṇānām api vācakatve vibhaktyantatve ca padatvam eva|tat kimarthaṃ pṛthaggrahaṇam|ekānekavarṇātmakatvavivakṣayeti brūmaḥ|anantaguṇatā siddhyatīti śeṣaḥ|*"Mais les syllabes qui ont un pouvoir de signification pourvu qu'elles soient terminées par une désinence, ont nature de mots. Pourquoi donc les prendre à part. Nous disons que c'est pour signifier que (le Brahman) est l'essence (aussi bien) d'une seule (que) de plusieurs syllabes. Il faut compléter 'le fait d'avoir des qualités infinies' est établi".

et de l'autre sur la règle du *samanvaya*. Cette dernière vaut pour la liaison des *varṇa* comme pour celle des mots et des phrases: les significations découvertes par l'analyse des syllabes ne peuvent contredire la signification de tout le Veda. Elles ne visent qu'à ajouter, à l'infini, de nouvelles résonances à l'harmonie des textes qui tous expriment la grandeur du suprême Brahman.[1]

Les *varṇa* possèdent un sens par eux-mêmes, qu'ils soient ou non assemblés en mots. Ce sont les éléments ultimes et permanents du langage védique comme du langage ordinaire : nous les retrouvons identiques à eux-mêmes en toute énonciation. Le jugement d'indentité que nous pouvons porter à leur sujet paraît une preuve suffisante de leur réalité omniprésente, *vibhu*, compénétrant tous les mots. Nous disons en effet "c'est *ka*, c'est *ga*" en "reconnaissant" ces syllabes, sans faire intervenir de jugements de ressemblance. Nous affirmons l'identité essentielle de chacun des *varṇa*, alors qu'ils nous sont donnés différemment, prononcés par des voix différentes, avec des intonations différentes.[2] Reconnaissant leur identité, nous les connaissons d'emblée comme éternels et immuables.[3] Ces syllabes sont aussi infinies, compénétrant non seulement les mots du Veda mais aussi tous les sons de notre langage profane et même tous les sons de l'univers.[4] Les commentateurs mādhva expliquent cette omniprésence par une raison supplémentaire : les *varṇa* étant des substances doivent être, comme tou-

---

[1] A.V. I, 4. 42 [1] (p. 14b) *tasmāt samanvayo viṣṇau svaravarṇapadātmanaḥ/api vedasya kim uta vākyarūpeṇa saṅgatiḥ/*"ainsi l'harmonisation se fait en Viṣṇu du Veda, en tant qu'il est fait d'intonations de syllabes et de mots ; à plus forte raison est-ce en lui que se fait sa convergence sous forme de phrases".

[2] V.T.V., par. 27-8 *na coccāraṇakāla eva varṇānām utpattir iti vācyam/tad evedaṃ vacanam iti pratyabhijñāvirodhāt/*"et il ne faut pas dire que les *varṇa* sont produits au moment même de leur énonciation ; car il y aurait contradiction avec l'acte de reconnaissance déclarant 'c'est telle syllabe' ".

[3] P.P., III. 6 *varṇāḥ sarvatra kūṭasthanityāḥ/sarvagatāśca/padānyapi niyatānyeva/teṣāṃ padārthasambandho'pi svābhāvika eva/*"les syllabes existent partout transcendantes et éternelles, et elles sont omnipénétrantes. Les mots aussi sont nécessaires et leur lien avec leur signification est essentiel".

[4] Ait. U. Bh., II. 2 (p. 10a) *samudrameghavṛkṣapatanabherītāḍanādi sarve ghoṣā api tasyaiva nāmāni yathāyogyaṃ yojanīyāni/*"L'océan, les nuages, la chûte des arbres, le battement du tambour, tous les bruits sont aussi ses noms qu'il faut lui attribuer selon leur capacité". *ibid.*, III. 2 (p. 55a) *sarvaiśca vaidikapadair api lokaśabdair meghāgnivāridhitalādiravaiśca sarvaiḥ/eko'bhidheyaparipūrṇaguṇaḥ priyo'laṃ nārāyaṇo mama sadaiva sutuṣṭim etu/*"par tous les mots du Veda, et par tous les sons du monde, bruits des nuages, du feu, de l'océan, des tambours etc.,

te substance éternelle, soit atomiques soit infinis.[1] Ils ne peuvent être atomiques, *aṇu*, car ils seraient alors inaccessibles à nos sens, et ne pourraient être entendus comme des sons, ils sont donc infinis. L'infinité des *varṇa* a pour conséquence leur compénétration mutuelle, puisqu'ils se trouvent chacun coextensif à tout l'espace.[2] Ainsi l'unité du Veda est fondée dans l'être : l'unité, essentielle à ce langage parfait, développe et manifeste une unité ontologique, dans laquelle coexistent éternellement tous les éléments dont il est constitué.

Il y a de ce fait deux états du Veda, l'un correspondant au temps de la manifestation de l'univers, l'autre au temps de la dissolution cosmique. L'un est le texte de la Śruti, tel que nous le possédons, tel qu'il a été entendu à l'origine de chaque nouveau *kalpa* par les *ṛṣi* védiques.[3] L'autre est constitué par l'ensemble des *varṇa* éternels et infinis, immuables et omniprésents. Il n'y a pourtant qu'un seul Veda, aussi vrai dans un cas que dans l'autre, exprimant parfaitement dans ses deux états la réalité du Brahman. Ce Veda est toujours vrai, car le

---

le seul Nārāyaṇa est exprimé dans la plénitude totale de ses perfections: lui qui est tout mon bonheur, puisse-t-il avoir toujours de moi la louange qui convient".

Madhva à Ait. U. Bh., II. 2 (p. 10a) cite un passage de la *Bṛhatsaṃhitā*, disant que le son de l'océan est *hum* et signifie la victoire sur les adversaires, que le vent dans les nuages émet le son *om* et exprime la suprématie de Viṣṇu. Le son du tambour qui est grave signifie sa générosité, le son des cloches qui est moyen exprime que tout est inférieur à lui, et le cri aigu de l'oiseau Garuḍa exprime l'éminence de Viṣṇu. Un souffle doux et continu dit l'immuabilité éternelle de Viṣṇu.

[1] V.T.V., comm. Jayatīrtha p. 41a *dravyatve'pi sarvagatatvāt/aṇutve 'tīndriyatvāpatteḥ/madhyamaparimāṇatve nityatvavirodhāt/*"parce que, tout en étant des substances ils sont omnipénétrants : parce que s'ils étaient atomiques ils ne seraient pas saisis par les sens et s'ils étaient de dimension limitée cela contredirait leur éternité".

[2] P.S., p. 59b *sarve laukikā vaidikāśca śabdā ekapañcāśadvarṇātmakāḥ pratyekaṃ vyāptā anādinityāśca/* "tous les mots du langage ordinaire et du Veda sont faits des cinquante-et-un *varṇa* : ceux-ci sont, chacun, omnipénétrant, sans commencement et éternel".

[3] A.V., II. 3. 23 [2] (p. 34b) *vedasyāpīśvarecchayā/vyaktir nāma viśeṣo'sti tasmāt tadvaśataiva hi/utpattir atra kathitā.../*"Pour le Veda également, il y a par la volonté du Seigneur une manifestation, qui lui est un état spécifique, c'est pourquoi l'on parle pour lui aussi de production en dépendance de son pouvoir."

N.S. *ibid.*, (p. 8b) *niyataviśiṣṭānupūrvikatvenārthabodhakatvaśaktyāvirbhāvo vyaktiḥ/*"la manifestation (du Veda) c'est le fait qu'il soit mis en lumière comme puissance de faire connaître sa signification selon la succession ordonnée d'un ensemble fixé".

vrai n'est jamais aboli : le salut nous donnera une connaissance plus complète de l'Objet suprême, mais en aucune manière il ne supprimera la connaissance que nous avions déjà de celui qu'enseigne le Veda, dès ce monde, en toute vérité. Contrairement à ce que disent les advaitin, il n'y a pas d'expérience qui dépasse et abolisse la révélation védique: l'expérience directe du salut nous donne l'objet même que nous indiquait le Veda, et nous le donne tel qu'il nous avait été décrit par lui.

Mais si ces conclusions sont en harmonie avec la théorie de la vérité que les mādhva soutiennent avec une exemplaire constance, elles ne laissent pas de présenter des difficultés certaines par rapport à d'autres thèses tout aussi essentielles à leur système. Le Veda se trouve ici érigé en absolu : il est l'expression parfaite de l'Etre parfait, il existe de toute éternité en regard de celui-ci. Quelle est la relation de ces deux réalités, également subsistantes, sans commencement ni fin, se suffisant chacune à elle-même ? Bien plus, du point de vue des mādhva, le but du Veda est de nous révéler que la réalité suprême est la réalité indépendante, *svatantra*, dont tout le reste dépend : comment pourraient-ils dire du Veda qu'il est lui aussi dépendant du seul Etre *svatantra*, alors que par ailleurs ils se rallient fermement à la thèse selon laquelle le Veda est sans auteur, *apauruṣeya* ?

Il s'agit de s'entendre sur le sens du mot *apauruṣeya*, répond Jayatīrtha. Ce terme écarte nettement un certain nombre de conceptions qui sont en effet indignes d'une causalité divine.[1] Il signifie que le Veda n'est pas composé par Dieu, à la manière dont le serait un livre fait par un auteur humain, selon une mise en ordre progressive, et un arrangement découvert peu à peu, par une pensée qui ne connaîtrait pas d'avance la totalité de son œuvre. Ceci contredirait évidemment à l'omniscience divine, et s'opposerait à la permanence du Veda qui ne se reproduirait pas nécessairement de façon identique d'un cycle à l'autre. Il ne faut pas non plus dire que le Seigneur compose chaque nouveau Veda en se rappelant un Veda antérieur qu'il prendrait comme modèle : ce serait supposer

---

[1] N.S., I. 1. 120 (p. 31b) *ayaṃ cāśeṣārthaprakāśakasya śāstrasya praṇetātaḥ sarvajña iti cet|kim idaṃ vedapraṇetṛtvaṃ nāma|kiṃ pramāṇāntareṇārtham upalabhya svecchayā padādinibandhanakartṛtvaṃ kiṃ voccāraṇamātram|ādye pauruṣeyatvāpattiḥ|dvitīye sārvajñāsiddhiḥ|upādhyāyavat|*"Si l'on dit : nous concluons qu'il est omniscient du fait qu'il est l'auteur des *śāstra* qui font tout connaître, qu'entend-on par le fait d'être l'auteur du Veda ? Est-ce opérer la connexion des mots selon sa propre volonté sur un sujet saisi à l'aide d'un autre *pramāṇa*, ou bien est-ce seulement énoncer le Veda ? Dans le premier cas on tombe dans la difficulté du Veda *pauruṣeya*. Dans le second, on ne prouve pas qu'il soit omniscient, car ce serait le faire semblable à un précepteur".

l'oubli dans la conscience omnisciente, ce qui serait une autre impossibilité. Dira-t-on que le Veda a continué d'exister sous sa forme développée tout le temps du *pralaya* et que le Seigneur se contente de l'énoncer au début de chaque nouveau *kalpa* ? Ceci serait porter également atteinte à la majesté de Dieu en réduisant son rôle à celui d'un simple récitant. Cependant tous ces sens étant exclus par la notion d'un Veda *apauruṣeya*, sans auteur personnel, il n'en faut pas conclure que le Veda soit indépendant de Dieu. Seuls les *varṇa* existent immuables dans leur interpénétration mutuelle : l'ordre de ces *varṇa* n'a de sens que pour des consciences auxquelles il s'adresse dans le temps, en vue de leur faire connaître un objet, l'unique objet de tout le Veda. Comme cet objet est unique et parfait, il n'y a aussi qu'un seul ordre des *varṇa*, celui qui est indéfiniment reproduit de cycle cosmique en cycle cosmique.[1] Le Seigneur au début de chaque *kalpa* "manifeste" cet ordre, bien que l'on ne puisse le déclarer son auteur au sens anthropomorphique du terme.[2] Ainsi le Veda dépend de Dieu, sa *vyakti*, sa manifestation aux esprits finis, est l'effet d'une volonté divine, volonté de se faire connaître à ceux-ci en vue de leur bien et ultimement de leur salut.

Mais c'est se contenter de peu apparemment. Certes il est possible de dire, en ce sens, que le Veda dépend de Dieu, mais cette dépendance se réduit à une simple mise en branle d'une réalité préordonnée, nécessairement identique à elle-même, portant en elle son déroulement automatique. Nullement, répondent les mādhva, car ce serait supposer que les *varṇa* possèdent comme un pouvoir de s'ordonner eux-mêmes, de s'organiser en un langage significatif,[3] et ce

---

[1] V.T.V., par 41 *nityā vedā samastāśca śāśvatā viṣṇubuddhigāḥ/sarge sarge 'munaivaita udgīryante tathaiva ca/tatkrameṇaiva tair varṇais taiḥ svarair eva nānyathā/*"Les Veda sont éternels, et ils sont tous ensemble et toujours dans la pensée de Viṣṇu. De *sarga* en *sarga* ils sont chantés par lui, dans leur ordre, selon leurs syllabes, selon leurs intonations et non autrement".

[2] N.S., I. 1. 68 (p. 249b) *nanu ko'yaṃ vedaḥ kiṃ ca tasyāpauruṣeyatvam/kramaviśeṣaviśiṣṭavarṇā vedas tasya niyataikaprakāratvam apauruṣeyatvam/svatantrapuruṣapūrvatvābhāva iti yāvat/*"Mais qu'est donc ce Veda, et qu'est-ce que son caractère *apauruṣeya*? Le Veda est un ensemble de syllabes, organisées en un ordre spécifique, et son caractère *apauruṣeya*, c'est le fait qu'il ait une seule forme fixée. C'est dire qu'il n'est pas précédé de la volonté d'un auteur agissant à son gré".

[3] Y. M., *śl.* 56 *sa ca vaktānādinityasiddhabuddhikramāt kramam/varṇānāṃ kramaśūnyānām api paśyeddhi sarvadā/*"Et celui-ci (le Seigneur) est le récitant (du Veda) selon l'ordre de sa *buddhi* qui existe éternellement sans commencement; car il peut voir toujours l'ordre des *varṇa* bien que ceux-ci soient privés d'ordre (en eux-mêmes)".

serait tout confondre. Les *varṇa* ne sont pas des réalités conscientes, ils sont inertes, *jaḍa*, et ne deviennent un langage que par l'intervention d'une pensée qui en fait les instruments de son expression. D'ailleurs les *varṇa* étant éternels et infinis, il ne peut y avoir entre eux un ordre de l'espace, non plus qu'un ordre du temps : le seul ordre possible est un ordre de la *buddhi*, de la volonté consciente, l'ordre pensé par le Seigneur et voulu par lui de toute éternité. Ainsi, il est possible de dire que Dieu n'est pas l'auteur qui a composé le Veda, et pourtant que l'ordre du Veda est pensé éternellement par lui, manifesté dans le temps par sa volonté, soutenu dans cette manifestation par le pouvoir divin. Sans la pensée divine il n'y aurait aucune parole védique, aucune harmonie des paroles védiques, aucune vérité du Veda: Dieu, dit Madhva, est "l'éternel voyant" du Veda.[1]

Mais le problème se pose maintenant à un autre niveau, pourrait-on objecter. Le Veda serait donc dépendant de Dieu en son état de langage manifesté ; il reste que les *varṇa* semblent bien exister de plein droit, de toute éternité, substances immuables en regard de Dieu, seules existantes pendant la grande dissolution de toutes choses, pendant le temps du sommeil cosmique de toutes les consciences : elles n'ont plus alors pour fonction de faire connaître le Seigneur, elles ne sont plus des instruments de connaissance vraie en relation avec l'objet qu'elles auraient à signifier, elles se suffisent à elles-mêmes, comme un second absolu en face de l'absolu divin.

Ceci ne signifie pas que les *varṇa* dans leur état éternel, ne soient pas "dé-

---

[1] A.V., III. 4. 188 [5-6] (p. 61a) *jñatṛjñeyavihīnaṃ ca jñānaṃ ced bhoktṛbhogyataḥ|hīnaṃ bhojanam eva syāt tāḍanaṃ kartṛtāḍyataḥ|nityatvāt tādṛśaṃ ca syād iti cennityavāg api|vācyavaktṛvihīnā syānna hi sā caiva tādṛśī|draṣṭāro vedavāco hi santi vācyāni cāñjasā|nityo draṣṭā ca vācyaśca bhagavān eva ca svayam|na hi vaktṛvihīnā ca vācyahīnāpi vāk kvacit|jñātṛjñeyavihīnaṃ ca jñānam eva na tad bhavet|na hi nityo'pi vaktāsti vākyavācyavivarjitaḥ|jñānajñeyavihīnaśca jño'pyevaṃ naiva vidyate|*"S'il existait une connaissance sans sujet connaissant ni objet de connaissance, il existerait une jouissance sans sujet ni objet de jouissance, un châtiment sans auteur et sans victime. Si l'on dit qu'une telle connaissance pourrait exister parce qu'elle serait éternelle, il existerait aussi une parole éternelle sans objet énoncé sans personne pour l'énoncer : et certes celle-ci n'est pas telle. Car il y a des voyants de la parole védique, et celle-ci a des objets immédiats. Le voyant éternel, et l'objet exprimé également c'est le Bienheureux lui-même. Ainsi il n'existe nulle part de parole privée de celui qui l'énonce ou de la signification énoncée, et cette connaissance sans sujet ni objet ne peut davantage exister; car même l'éternel récitant n'est pas sans parole ni sans objet de sa parole. De même il n'y a pas non plus de connaisseur sans connaissance ni objet de connaissance".

pendants" de la puissance divine. La doctrine selon laquelle il n'y a qu'un seul Etre *svatantra*, est de vérité absolue, et le Veda lui-même l'enseigne. L'existence du Veda comme toute existence, éternelle ou non-éternelle, est dite *paratantra*, c'est-à-dire en dépendance de l'Autre, selon les trois caractères d'essence propre, *svarūpa*, de connaissance, *pramiti*, d'activité, *pravṛtti*, comme l'a expliqué Jayatīrtha dans son commentaire au *Tattva-saṅkhyāna*.[1] Ce texte a son répondant dans un passage de Madhva lui même. Dans l'*Anuvyākhyāna*, Madhva déclare que toutes les *śakti*, toutes les puissances des êtres conscients ou inconscients sont sous le pouvoir de la seule *śakti* autonome, et il précise les trois modalités de dépendance de ces *śakti*, l'existence *sattā*, la connaissance, *pratīti*, et l'activité, *pravṛtti*.[2] Jayatīrtha explique en ce passage que le fait d'exister, *sattva*, peut être conçu de trois manières, comme *svarūpa*, le fait d'avoir telle essence, *pramāṇa-yogyatva*, le fait de pouvoir être atteint par la connaissance vraie, ou enfin comme *arthakrīyavattva*, le fait de produire des résultats effectifs: en ces trois sens, dit-il, toute réalité dépend du Bienheureux.[3] Cette triple dépendance vaut pour les éternels comme pour les non-éternels : Madhva cite en effet ici un texte disant que "les natures propres, les jīva, les *karman*, la substance, le temps, la Śruti, les activités, existent par sa grâce et n'existent plus s'Il se détourne d'eux".[4] Ainsi les réalités éternelles sont dites dépendre du Seigneur pour leur

---

[1] Cf. IIIe part. ch. 2 et note 4 p. 252.

[2] A.V., II. 2. 35 ss. [2] (p. 23b) *anayatra kāpi śaktir na svātantryeṇeśa eva hi| śaktīs tāḥ prerayatyañjas tadadhīnāśca sarvadā| sattā pradhānapuruṣaśaktīnāṃ ca pratītayaḥ| pravṛttayaśca tāḥ sarvāḥ.../* cf. p. 323.

[3] N.S., II. 2. 36 (p. 48a) *kecin manyante svarūpam eva vastunaḥ sattvam iti| apare tu pramāṇayogyatvam| anye punar arthakriyāvattvam| tad idaṃ trayam api prakṛtyādīnāṃ bhagavadadhīnam eveti|* "certains pensent que le fait d'être réel (*sattva*) est, pour une chose, son essence propre; d'autres que c'est le fait de pouvoir être saisie par *pramāṇa*; d'autres encore que c'est le fait de produire des effets pratiques : il déclare que ces trois (façons d'être réels) pour la matière et les autres êtres, dépendent elles-mêmes uniquement du Bienheureux". (Jayatīrtha prend ici le mot *pratīti*, du texte cité note précédente, au sens "d'être objet de connaissance", ce qui permet d'appliquer la triple formule aussi bien aux êtres inconscients qu'aux êtres conscients).

[4] A.V., II. 2. 37 ss. [2] (p. 23b) *...nityaṃ nityātmanā yataḥ| tathānityatayā-nityaṃ nityaśaktyā svayeśvaraḥ| niyāmayati nityaṃ ca na ṛte tvad iti śruteḥ| svabhāvajīvakarmāṇi dravyaṃ kālaḥ śrutiḥ kriyāḥ| yatprasādād ime santi na santi yadupekṣayā|iti śruter na sattādyā api nārāyaṇaṃ vinā|* "Car le Seigneur par sa puissance éternelle qui lui appartient en propre, régit éternellement l'éternel, selon sa nature éternelle, de même qu'il régit le non-éternel selon sa nature

existence même et il faut ajouter que leur éternité est voulue par lui : "Il régit, dit Madhva, éternellement les êtres, les éternels selon leur nature éternelle, les non-éternels selon leur nature non-éternelle".[1] Le Veda est inclus dans la liste des réalités qui n'existeraient pas sans le vouloir divin : c'est Dieu, dit ailleurs Madhva, qui "donne aux Veda leur éternité".[2]

Il est donc possible d'appliquer au Veda les définitions précédentes : sa *pravṛtti*, sa mise en activité, l'ordre qu'il reçoit au début de chaque *kalpa* sont voulus éternellement par la pensée divine. Mais sa dépendance ne s'arrête pas là. Ses *śakti* ne sont ce qu'elles sont que par le pouvoir de l'unique *Śakti*. C'est dire que les *varṇa* en leur réalité individuelle, comme en leur pouvoir propre de signification, *śakti*, sont voulues par Dieu. En eux-mêmes les sons primordiaux ne sont que des réalités inertes, et la puissance par laquelle ils désignent l'un ou l'autre aspect de la réalité divine leur est donnée par Dieu, du fait que toutes les "natures propres" sont fondamentalement dépendantes de cette seule puissance. C'est le regard de Dieu, "éternel voyant du Veda", qui fait de celui-ci, en sa totalité comme en chacune de ses syllabes, une réalité porteuse de vérité. Dieu, pensant les *varṇa*, les constitue par là-même en miroir de ce qu'il est, ayant éveillé en eux, de toute éternité, la *śakti* qui les rend aptes à l'exprimer parfaitement.

Pendant le temps du *pralaya*, les *varṇa* restent donc l'objet de la conscience divine.[3] Toute conscience est en relation et celle du Seigneur serait vide lorsque

---

non-éternelle. Comme le dit la Śruti : rien ne (se fait) sans toi (*ṚgV*. X. 112. 9). 'Les natures propres, les esprits, le *karman*, la substance, le temps, l'écriture, les actions, tout ceci existe par sa grâce et cesse d'exister s'il se détourne' : ainsi la Śruti dit que l'existence etc., elle-même, ne serait pas sans Nārāyaṇa". Ce dernier texte, dit de Śruti, est très proche du texte du *Bhāgavata-purāṇa* que Madhva cite avec prédilection, cf. Introduction p. 22.

[1] Cf. note précédente.

[2] Ch. U. Bh., III. 1-5 (p. 15b) *sa vācyaḥ sarvavedānām evaṃ pañcātmako hariḥ| vedānāṃ sārabhūto'sau vedānāṃ nityatāpradaḥ|* "C'est ainsi que Hari sous ses cinq formes est exprimé par tous les Veda : lui qui est l'essence des Veda, donne aux Veda leur éternité".

[3] N.S., III. 4. 188 (p. 70b) *vaktāra iti vaktavye draṣṭāra ityuktam apauruṣeyatvāvighātārtham| añjaseti vācyasabdhāve na kācidanupapattir ityuktam| nanu santi sthitisamaye vedavāco vasiṣṭhādayo draṣṭāra indrādayaśca vācyāḥ| na tu mahāpralaya ityata āha nitya iti|* "il dit des 'voyants' au lieu de dire des récitants pour ne pas atteindre le caractère *apauruṣeya* (du Veda). Il dit *añjasā* pour dire qu'il n'y a aucune impossibilité puisqu'il existe un objet à exprimer . Mais, dans la période de conservation du monde, il y a des voyants

disparaît le monde si elle ne possédait un objet éternel.[1] Dieu cesserait d'être conscient pendant le *pralaya* s'il ne pensait le Veda. Celui-ci n'a plus alors le rôle de le faire connaître aux esprits finis, mais il est réduit à sa fonction essentielle, fonction de louange[2] : il exprime à Dieu même la perfection divine.[3] Ainsi le Veda n'est pas un absolu en face de l'absolu, son existence ne limite en aucun cas la puissance infinie. L'on peut même dire qu'elle en est la première et la plus totale manifestation, car elle fait apparaître l'indépendance de la pensée divine : celle-ci en effet n'a pas besoin du monde pour être sujet conscient, elle se constitue à elle-même la sphère de sa propre connaissance objective, elle se donne un objet digne d'elle qui reflète sa perfection.

L'on se demandera pourtant de quelle matière sont constitués ces *varṇa*, réalités non-spirituelles, objets de la pensée divine et différentes de celle-ci. Aucune réponse ne se trouve donnée, à notre connaissance. Comme l'espace, comme le temps, les *varṇa* sont différentes de la matière dont est produite l'univers. Ces trois premières réalités sont étroitement liées, puisque les *varṇa* existent dans tout l'espace et dans tout le temps, et elles semblent constituer ensemble comme une première sphère objective immédiatement connue et voulue par Dieu : tout leur être, toute leur matérialité, paraît consister en leur "nature propre", capacité d'extension infinie, capacité de devenir infini, capacité d'expression infinie. Il faut remarquer que l'extension à tout l'espace et à tout le temps est un attribut de la substance divine elle-même : faut-il comprendre que le temps et l'espace sont, dans leur existence substantielle, la contrepartie objectivée des attributs divins et que, de même, les *varṇa*, manifestant ses perfections projettent comme à l'extérieur de Dieu une première sorte de

---

de la parole védique, Vasiṣṭha et les autres *ṛṣi*, et des objets de cette parole, Indra et les autres dieux, mais non pendant le *mahāpralaya*. C'est pourquoi il dit 'un (voyant) éternel' ". Le texte commenté ici est cité plus haut note 1 p. 294.

[1] Cf. plus haut, note 1 p. 294.

[2] Bh. T., X.94. 15 (p. 85a) *anyadā stutimātro na tu jīvānāṃ prayojakaḥ*/ "en d'autre temps il n'est que louange et n'a plus en vue les *jīva*".

[3] Cf. texte A.V. cité note 1 p. 294 : *nityo draṣṭā ca vācyaśca* / il est "l'éternel voyant" et "l'éternel exprimé" à la fois.

création intemporelle, expression sous mode multiple de la simplicité essentielle? Il faudrait en conclure que la pensée divine se pose à elle-même à partir d'elle-même des objets éternels et infinis, dont tout l'être est d'être pensés comme des essences distinctes entre elles, et ajouter que ces essences propres sont objectivées, connues comme subsistantes et soutenues dans l'être, par cette même pensée divine. Il est difficile d'aller aussi loin en un domaine que la doctrine mādhva n'explicite pas, et qu'elle semble être seule, de toute la tradition indienne à envisager. Cependant c'est bien le sens qu'elle indique. Les exigences de la liberté divine, impliquées dans la notion de *svātantrya* sont en effet très grandes: il semble possible de dire que tous les êtres sont contingents, car même s'ils sont éternels ils ne sont tels, et ne sont ce qu'ils sont, que dans la mesure où Dieu a pensé leur essence comme objective, l'a voulue comme réalité subsistante. L'éternité ne confère de soi aucune nécessité d'être. A propos d'une autre des réalités éternelles, celle de la *prakṛti*, la matière dont est produit le monde, Madhva dira expressément que Dieu aurait pu faire l'univers sans elle.[1] Il n'est pas interdit de penser qu'une contingence analogue peut appartenir aux autres éternels, au temps, à l'espace, et aux *varṇa* du Veda.

[1] Cf. chapitre suivant.

DIEU ET LE MONDE

L'existence du Veda et la nature de la relation qui le fait dépendant de Dieu, représentaient comme le premier degré d'un problème plus vaste et plus complexe, celui de la relation entre Dieu et toute autre réalité différente de lui. Dans le cas du Veda la question se trouvait relativement simplifiée : le Veda, objet différent de Dieu mais l'exprimant parfaitement, objet multiple mais absolument unifié, était par essence un objet digne de Dieu. Sa raison d'être première était d'être connu par la pensée divine, et ce fait seul l'établissait dans une relation de dépendance essentielle et éternelle vis à vis de Dieu.

Cependant le monde concret, fait de multiples réalités, soutenant entre elles des relations diverses, se transformant sans cesse et influant sur leurs transformations mutuelles, est loin de présenter les degrés de transparence et de docilité qui appartenaient aux *varṇa* du Veda. Les êtres individuels que nous sommes se pensent pourvus d'un pouvoir autonome par lequel ils agissent sur les phénomènes naturels. Est-il possible de continuer à affirmer avec la même intransigeance que Dieu est le seul être *svatantra*, qu'il possède toute la puissance et que cette puissance est totalement libre, et à déclarer que le monde réel, monde de transformations réelles et monde où agissent des sujets réels, existe en absolue dépendance de sa souveraineté? Le problème est double : d'une part il met en cause la possibilité d'une relation entre Dieu et le monde matériel, de l'autre celle du rapport entre la liberté divine et les libertés individuelles. Le second aspect du problème dépend évidemment des données et des solutions du premier, puisque les *jīva* agissent dans un monde de matière, par l'intermédiaire d'un corps. Il faut donc d'abord comprendre comment Dieu, qui est esprit, peut régir en toute souveraineté l'existence et le devenir de la matière.

Comment penser le lien de causalité capable d'unir Dieu et l'univers, le Brahman unique et la multiplicité concrète, l'Etre immuable et le monde du devenir ? La première solution qui se présente à Madhva, parmi celles de ses prédécesseurs vedāntin, est celle de Bhāskara, pour lequel Dieu est la cause matérielle, *upādāna-kāraṇa*, du monde. Ce monde est réel, et repose sur le Brahman comme sur son support, sans lequel il ne pourrait subsister. L'étoffe de l'univers est Dieu lui-même, identique en tous les êtres, comme la même argile est la matière de tous les objets façonnés par le potier. Le devenir du monde est manifestation successive de formes diverses qui retournent les unes après les autres à l'indifférenciation première, comme la cruche cassée redevient finalement de la terre. L'ensemble de l'univers est manifesté à partir de sa source unique en des périodes régulières, les *kalpa*, et se résorbe en celle-ci au moment des grandes

dissolutions cosmiques, *pralaya*. Le monde peut donc être dit à la fois différent et non-différent du Brahman, la relation qui l'unit à sa cause matérielle est une relation de *bheda-abheda* : la cruche ne peut en effet être déclarée absolument différente, non plus qu'absolument non-différente de l'argile dont elle est tirée. Ainsi est possible l'affirmation de l'Ecriture "Il est l'un, sans second", ainsi est possible la relation entre l'Etre et les êtres. Dans cette perspective, lorsque les textes parlent d'une réalité de la matière, la nomment la *prakṛti*, il faut comprendre qu'ils ne parlent que du Brahman considéré en de tels cas comme la cause matérielle du monde : il n'y a et il ne peut y avoir qu'une réalité. La position *bheda-abheda* est une position *advaita*, différente de l'*advaita* çankarien en ce qu'elle accepte la réalité du monde, émanation de la réalité divine.

Une telle interprétation de l'Écriture présente de sérieuses difficultés fait remarquer Madhva. Même si l'on néglige les nombreux textes parlant de la *prakṛti*, la matière primordiale étoffe du monde, il reste à accorder ces vues avec ce que le Veda nous dit du Brahman. Il nous dit qu'il est "pur" "immuable" "éternel" et plus explicitement encore il le dit sans modifications, *avikāra* ou *nirvikāra*.[1] C'est par modification, *vikāra*, que la cause matérielle se transforme en son effet, qu'elle développe à partir d'elle-même de nouvelles formes d'existence, perdant certains de ses caractères pour en acquérir d'autres. Toute cause matérielle est donc modifiée en sa nature même par la transformation continue, *pariṇāma*, qui donne naissance à ses effets :[2] le lait ne devient caillé qu'en perdant cer-

---

[1] A.V., I. 4. 58 ss [6] (p. 15a) *na ca prakṛtiśabdena brahmopādānam ucyate/ avikāraḥ sadā śuddho nitya ātmā sadāhariḥ/ sadaikarūpavijñānabala ānandarūpakaḥ/nirvikāro'kṣaraḥ śuddho nirātaṅko'jaro'maraḥ/aviśvo viśvakartā'jo yaḥ paraḥ so'bhidhīyate/nirvikāram anaupamyaṃ sadaikarasam akṣayam/brahmeti paramātmeti yaṃ vidur vaidikā janāḥ/iti śrutipurāṇoktyā na vikārī janārdanaḥ/*
"Et il ne faut pas dire que le mot *prakṛti* signifie le Brahman comme cause matérielle. Toujours sans modes, pur, éternel Ātman, l'éternel Hari, dont la connaissance et la puissance sont toujours de même nature, dont la forme est de félicité, dépourvu de modes, impérissable, pur, sans douleur sans vieillesse sans mort, lui qui n'est pas le tout, qui est l'auteur du tout, lui-même sans naissance, c'est lui qui est désigné comme le Suprême. Celui qui est dépourvu de modes, auquel nul n'est comparable, toujours de même essence, indestructible, lui qu'on nomme Brahman, lui qu'on nomme Paramātman, c'est lui que connaissent les hommes versés dans le Veda. Ces paroles de la Śruti et des Purāṇa affirment que Janārdana ne connaît pas de modifications".

[2] N.S. *ibid.* (p. 54b) *upādānatvaṃ ca brahmaṇaḥ śrutyādiviruddham/ pariṇāmikāraṇaṃ hyupādānam ucyate/ yathā ghaṭarucakādīnāṃ mṛtsuvarṇādi/ brahmaṇaśca rupāntarāpattilakṣaṇo vikārāparaparyāyaḥ pariṇāmo niṣiddhyate*

taines des qualités qui lui sont propres. Comment, dans ces conditions, concevoir que le Brahman puisse se faire cause matérielle du monde sans perdre sa nature de Brahman, sans perdre son immuabilité, son éternité et cette simplicité que le non-dualisme devrait vouloir sauvegarder au premier chef ? Toutes les difficultés du panthéisme surgissent de cette contradiction première : comment, demande Jayatīrtha, un Dieu éternellement heureux pourrait-il vouloir se transformer lui-même en un monde imparfait, indigne de lui de toutes les manières ? Un fou lui-même ne désirerait pas cela. Dira-t-on que cette imperfection n'apparaît pas telle aux yeux de Dieu, qui voit le monde dans sa totalité divine ? Ceci ne revient-il pas à refuser à Dieu l'omniscience : s'il est Dieu, il connaît tout ce que nous connaissons pour vrai, et la réalité de la douleur et de l'imperfection est bien l'une de nos évidences. Il est impossible aux partisans du *bheda-abheda-vedānta* de se réfugier, comme pourraient le faire les *māyāvādin*, dans le caractère illusoire de la douleur, puisque leur doctrine a reconnu la réalité du monde.[1]

śrutyādau/ "Déclarer le Brahman cause matérielle, contredit la Śruti et les autres textes. La cause matérielle est nommée, en effet, cause en transformation, comme l'argile est transformée en cruche, et l'or en bijou. Mais pour Brahman, la Śruti et les autres textes écartent ce *pariṇāma* qui est un autre nom de la modification, et qui est défini comme l'acquisition d'une nouvelle forme".

[1] N.S., I. 4. 62 (p. 57a-b) *sakalo'pi khalu vikāraḥ parādhīno bhavatīti nidarśitam/ na caivam evāsau kvāpi dṛṣṭaḥ/ tathātve vā sarvadā syāt/na ca brahmaṇo vikāranimittaṃ kiñcid asti/ ../ astu jaḍeṣu parādhīno vikāraḥ/ cetanaṃ brahma tu svecchayaiva jagadākāreṇa vikriyate/ tad ātmānaṃ svayam akurutetyādiśruter iti cenna/ prekṣāvatas tasya nānāvidhānartharūpaprapañcībhavanecckāyā evānupapatteḥ/ na hyunmatto'pyātmano'nartharūpatām icchati/ dūre prekṣāvān/ na ca prapañcasyānartharūpatāṃ na vijānāti brahma/ asarvajñatāpātāt/ nāyaṃ prapañco brahmaṇo'nartharūpa iti cenna/ duḥkhādirūpeṇa pariṇatasya na duḥkhādirūpatetyasya vyāhatatvāt/ na hi vivartavādināṃ iva kalpito'yaṃ prapañco bhavatām/ satyatvābhyupagamāt/* "Il est montré que toute modification, sans exception se produit en dépendance d'une autre cause. Et celui-ci n'est jamais certes dans une telle dépendance, ou alors il y serait toujours, et il n'y a rien qui puisse être cause d'une modification du Brahman.... Admettons que dans les choses matérielles la modification se produise en dépendance d'une autre cause, mais le Brahman est esprit et il peut se transformer par sa seule volonté en cause du monde. Il y a le texte 'il s'est fait lui-même cela'. Non : car il est impossible que lui qui est sage puisse avoir le désir de devenir un monde de bien des manières indigne de lui. Même un fou ne désire pas devenir inférieur à lui-même, combien un sage en est-il éloigné. Et il ne faut pas dire que le

D'autre part l'Ecriture décrit le Brahman comme un esprit, une conscience suprême, *parama-ātman*. Ceci augmente les difficultés du non-dualisme réaliste de Bhāskara. Il est contraire à toute pensée claire de concevoir la matière comme une transformation de l'esprit : entre ce qui est spirituel, *cetana*, et ce qui est *jaḍa*, inerte, la différence est totale.[1] Si l'on se risquait à dire que la matière est une modification de l'esprit, rien n'empêcherait de dire tout aussi bien que l'esprit n'est qu'une modification de la matière.[2] C'est ce que soutiennent justement les matérialistes *cārvāka*, considérant que l'esprit n'est rien d'autre qu'un produit des éléments matériels, une sorte d'épiphénomène de la matière : la conscience naîtrait en nous par une fermentation de la nourriture absorbée, transmutation analogue aux effets de cette puissance d'intoxication, *mada-śakti*, que recèle l'alcool. A de telles hypothèses, le panthéisme n'a rien à répondre puisqu'il a déjà aboli lui-même la distance entre le spirituel et le matériel.

Dira-t-on pour sauvegarder la transcendance divine et la primauté du spirituel, que le Brahman, bien que cause matérielle du monde, ne s'engage pas tout

---

Brahman ne connaît pas cette nature inférieure du monde, car il ne serait plus omniscient. Si l'on dit que le monde n'a pas une nature indigne du Brahman, nous le refusons car il serait contradictoire de dire que ce qui est transformé en forme de douleur etc., n'ait pas nature de douleur etc., car vous ne pouvez dire comme le *vivartavādin* que ce monde est imaginaire, puisque vous tenez qu'il est réel".

[1] A.V., I. 4. 68 ss [6] (p. 15b) *na cetanavikāraḥ syād yatra kvāpi hyacetanam/ nācetanavikāro'pi cetanaḥ syāt kadācana/ na cānyasyānyarūpatvaṃ vikṛtatve'pi dṛśyate/ na kṣirād anyathā dadhnaḥ kenacid dṛśyate kvacid/ sarvajñād brahmaṇo 'nyatvaṃ jagato hyanubhūyate/* "Car le non-spirituel ne peut en aucun cas être une modification du spirituel et jamais non plus le spirituel ne peut être une modification du non-spirituel, et même par modification aucune transformation réciproque de nature n'est connue. Il n'arrive nulle part à personne de voir du caillé se faire autrement qu'à partir du lait. Parce qu'il est omniscient, le Brahman est connu comme autre que le monde".

[2] N.S. *ibid.* (p. 64a) *yadi punaḥ kāraṇasvarūpānugamam antareṇa vikārivikārabhāvo'bhyupagamyeta/ tadā cetano'pyacetanavikāraḥ kiṃ nābhyupagantavyaḥ/* "Si, de plus, sans tenir compte de la nature de la cause, on considère cette relation comme celle "de support modifié à sa modification" (*vikārivikāra*), pourquoi le spirituel ne pourrait-il lui-même être une modification du non-spirituel ?"

entier dans la transformation évolutive qui donne naissance à l'univers. La doctrine *bheda-abheda* peut en effet se nuancer, en admettant l'existence en Brahman de plusieurs *śakti*, de puissances ayant diverses fonctions. L'une d'elles serait *sat-śakti*, pouvoir d'être, elle seule serait cause matérielle du monde dont elle soutiendrait l'existence. Une autre serait *cit-śakti*, puissance de pensée, principe spirituel immuable capable de guider le devenir sans s'y engager lui-même[1]. La production de la cruche ne requiert pas uniquement de l'argile, elle suppose l'activité intelligente de l'artisan, cause efficiente, *nimitta-kāraṇa*. En Brahman ces deux causalités n'en font qu'une : l'évolution de l'univers les dissocie, de telle sorte que pendant le temps de la manifestation Dieu puisse être à la fois support et régent du monde.

Quelle est donc la relation de ces deux aspects de Dieu, demande alors Madhva ? Si l'on dit que cette relation est rapport de non-différence, c'est-à-dire d'identité absolue, pourquoi avoir pris la peine de supposer diverses *śakti* en Brahman ? Si l'on répond qu'il s'agit là encore d'une relation de différence-non-différence, l'on explique la difficulté par elle-même : c'est admettre que pour une part de son être, le Brahman immuable est engagé dans les transformations du devenir. Il n'y a plus qu'une issue, c'est de parler de différence absolue, *bheda* entre les deux aspects du Brahman, de reconnaître une dualité réelle entre la puissance qui le ferait cause matérielle du monde et celle qui lui donnerait causalité efficiente sur celui-ci. Ce serait évidemment une solution inacceptable. Cependant disent les mādhva, c'est la seule solution, pourvu de ne pas nommer Brahman la cause matérielle de l'univers. C'est ce que nous disons : nous distinguons en effet absolument les deux causalités, mais, selon nous, la cause matérielle est autre que le Brahman. Elle est la *prakṛti*, la matière primordiale, de laquelle Dieu tire l'univers, à la façon dont une cause efficiente produit ses effets, c'est-à-dire sans être aucunement modifiée par son acte de production, et en demeurant totalement différente de ses produits.[2]

---

[1] D'après B.NK. Sharma, *Phil. Madhva*, p. 172, ceci pourrait faire allusion à la doctrine de Śrīkaṇṭha, ou à celle d'un de ses prédécesseurs çivaïtes (cf. *Hist. Dv. Sch.* I. p. 96).

[2] A.V., I. 4. 71 ss [6] (p. 15b) *abhedaḥ sattvamātreṇa syāt kharvasvarṇayor api/ bhāgena pariṇāmaśced bhāgayor bheda eva hi/ yo bhāgo na vikārī syāt sa evāsmākam īśvaraḥ/* "S'il y avait non-différence 'en tant seulement qu'existence', entre le bracelet et l'or, et s'il y avait transformation partielle, du Brahman il faudrait admettre une différence entre les deux parties : c'est cette part qui n'est pas soumise à la modification qui est notre Īśvara".

N.S. *ibid* (p. 67b) *parasparam atyantabhinne dve vastunī/ tatraikaṃ nirvikāraṃ jagannimittam eva/ aparaṃ tu pariṇāmi jagadupādānam eva/ ..../nirvi-*

Mais l'Ecriture ne compare pas la création du monde au travail d'un artisan, peuvent objecter les partisans de la "transformation du Brahman", *brahma-pariṇāma-vādin* : elle utilise des images qui expriment une relation substantielle entre le monde et Dieu. Ainsi le monde est dit sortir du Brahman et être résorbé en lui, de la même manière que les fils de sa toile sont "émis" puis "repris" par l'araignée. Elle utilise aussi l'exemple de la génération, et nomme Dieu le "père" du monde. Madhva nie que ces images appuient la thèse panthéiste : l'araignée ne se modifie pas en sa toile, non plus que le père ne se transforme en son fils. C'est la nourriture absorbée par l'araignée qui devient la matière de sa toile, l'araignée elle-même reste inchangée.[1] De même la semence émise par le père est produite par la nourriture qu'il a prise, et elle devient cause matérielle d'un nouveau corps, sans que le corps du père se trouve transformé par l'acte de génération . Ce que disent de telles métaphores, c'est que la production du monde n'est pas pour Dieu le résultat d'un effort laborieux : elle est l'effet d'un simple désir, provenant de la seule "nature" du Seigneur, exprimant celle-ci sans l'altérer en aucune manière. Au début de chaque nouveau *kalpa*, Dieu produit le monde qu'il avait absorbé à la fin du *kalpa* précédent. Il le produit de la même matière éternelle qui se résorbe périodiquement en lui, mais ne devient jamais lui. Cette production est une "émission" *sṛṣṭi*, séparant de lui l'"œuf du monde", et c'est pourquoi Dieu est à la fois père et mère de l'univers.[2] Bien

---

kārasya jagannimittasyāsmābhir īśvaratvena pariṇāmino jagadupādānasya pradhānatvena svīkṛtatvāt/ "Ce sont deux réalités absolument différentes l'une de l'autre. L'une d'elles, qui est sans modification est la cause efficiente du monde, mais l'autre qui est soumise à la transformation est la cause matérielle du monde.... parce que nous considérons que la cause efficiente du monde, dépourvue de modifications est le Seigneur, et que la cause matérielle, sujette aux transformations est le Support (*pradhāna*) du monde".

[1]N.S., I. 4. 83 (p. 87a) *na hy ūrṇanābher utpadyamānasya tasminneva līyamānasya ca tantor ūrṇanābhir upādānam*/ *kiṃ tu tadupabhuktam annam eva*/ "Car l'araignée n'est pas la cause matérielle du fil produit par l'araignée et qui se résorbe en elle : mais c'est uniquement la nourriture mangée par celle-ci".

[2] A.V., I. 4. 66 [6] (p. 15b) *icchāmātrāt prabhoḥ sṛṣṭir avikārasya sarvadā*/ *svabhāvo'yam anantasya rajo yenābhavajjagad*/ *svadehād icchayā viśvaṃ bhuktapūrvaṃ janārdanaḥ*/ *sasarja mātāpitṛvad ūrṇanābhivad eva vā*/ *pradhānaṃ pariṇāmyeśo nirvikāraḥ svayaṃ sadā*/ "Par seul désir se fait la création du Seigneur qui reste toujours sans modification. Telle est la nature de cet infini, par qui le *rajas* (et les autres *guṇa*) devinrent le monde. A partir de son propre corps, par son désir, il créa le monde après l'avoir dévoré, Janārdana, comme un père et une mère, ou comme l'araignée. Mettant en branle les transforma-

que le monde sorte de son corps il ne faut cependant pas comprendre que le monde soit une modification de son "corps essentiel", tout spirituel, et qui ne peut se transformer en matière. Il s'agit de sa forme extérieure, dit Jaya-tīrtha, constituée de cette *prakṛti* dévorée par lui, mais toujours différente de lui.[1]

Les *bheda-abheda-vādin* peuvent cependant faire appel à des textes formels qui semblent bien être d'inspiration panthéiste. Le plus caractéristique paraît être le passage: *so'kāmayata bahu syām* "il désira : puissé-je être multiple",[2] qui indiquerait la volonté du Seigneur de se transformer lui-même pour devenir le support du monde. Ce texte signifierait qu'il est à la fois cause efficiente et cause matérielle de l'univers, étant l'unique origine du devenir et de la multiplicité qui ne seraient pas différents de lui. Madhva rejette cette interprétation et en propose une autre qui maintient la transcendance divine. La multiplicité existe en Dieu à l'état potentiel, car il est la réalité infiniment riche, douée d'un nombre infini de formes et d'attributs. Le texte dit que le Seigneur désire créer le monde, afin d'y entrer sous ses formes variées qui se manifestent ainsi dans leurs fonctions diverses, en énergies destinées à guider de l'intérieur toutes les réalités. Le même texte ne poursuit-il pas en déclarant "c'est pour cette raison qu'il a créé cet univers" ? Dieu ne peut avoir de but extérieur à lui car il est le *svatantra*, que les textes désignent comme *satyakāma* "celui dont les désirs sont vrais", c'est-à-dire éternellement réalisés. Dieu ne peut donc pas désirer devenir multiple, encore moins devenir le monde multiple indigne de lui, mais par un seul acte de volonté il déploie la diversité des êtres afin de

---

tions du *pradhāna*, le Seigneur reste lui-même toujours sans modifications." (Le texte *icchāmātraṃ prabhoḥ sṛṣṭir* provient de Mā. U. Kār., I. 8)

[1] N.S., I. 4, 64 (p. 61b) *yat pitrādyupabhuktam annaṃ taccharīrabhūtaṃ putrādigatācetanāṃśopādānaṃ bhavatīti| pakṣāntarasyāsaṃbhāvitatvāt| na cāyam asmākam aniṣṭaḥ| mahāpralaye parameśvareṇa nigīrṇaṃ mahadādikāryaṃ taccharīrarūpakapradhānatām gacchati| tacca pradhānaṃ punar mahadādikāryopādānaṃ bhavatyaṅgīkārād iti|* "La nourriture mangée par le père par exemple, devient cause matérielle partielle de la matière constituant le fils, par exemple. Parce qu'il n'y a pas d'autre explication. Et ceci ne nous est pas difficulté. Au moment du *mahāpralaya* les effets tels que le *mahat*, sont absorbés par le Seigneur et atteignent l'état de *pradhāna* prenant la forme de son corps, parce que nous admettons que c'est ce *pradhāna* qui redevient ensuite la cause matérielle des effets, *mahat* etc." ; le sous-commentaire précise (p. 62a) : *bhagavaccharīrarūpaketyarthaḥ| mukhyaśarīratvābhāvajñāpanāya kapratyaya iti jñātavyam |* "le sens est selon la forme du corps du Bienheureux: il faut comprendre le suffixe *ka* comme indiquant qu'il ne devient pas le corps essentiel".

[2] Tai.U., II. 6.

se manifester en elle dans toute sa souveraineté.[1] Il est l'incitateur, *preraka*, le guide intérieur du monde, *antaryāmin*, mais il ne devient jamais le monde.[2] Il pénètre tout de sa présence active, il est *sarvagata*, omniprésent, mais il ne se perd jamais dans la multiplicité des existences mises en branle par sa puissance.

Aux difficultés du panthéisme, il est pourtant une autre réponse, celle des *māyāvādin*, à laquelle Madhva se doit maintenant de faire face Les advaitin de l'école çankarienne, pleinement conscients des apories de toute doctrine qui poserait une relation d'identité, même partielle entre Dieu et le monde, ont en effet transformé si radicalement les termes du problème qu'ils ont pensé le faire évanouir. Il est vrai que les images et certaines paroles de l'Ecriture paraissent présenter le Brahman comme la cause matérielle du monde, disent-ils, mais ce sont des enseignements inférieurs, adaptés à notre ignorance, visant à travers leurs métaphores à nous faire saisir l'unité de l'Etre. En vérité absolue, il faut dire que le Brahman ne peut en aucune manière être le support de la multiplicité, sa pureté et sa transcendance immuable lui interdisent non seulement toute participation au devenir, mais aussi toute relation à ce qui serait autre que lui. Il n'y a qu'une réalité celle du Brahman: il faut donc dire que toute autre réalité est illusoire, et que la relation du Brahman à un monde illusoire est elle-même illusoire. Si le monde nous apparaît réel, ceci est l'effet d'une erreur invicible, comparable à l'illusion d'optique qui nous fait voir un serpent là où il y a une corde: toute la réalité du serpent est empruntée à la corde sur laquelle son image est surimposée. De même l'image de l'univers multiple est surimposée à la pureté de l'Etre dont la réalité transparaît sous les phénomènes, leur conférant comme à son insu une

---

[1] A.V., I. 4. 83 [6] (p. 16a) *bahu syām iti tasyaiva hyuktamārgeṇa yujyate| tattadgatena rūpeṇa tadarthaṃ hyasṛjajjagat|* "La parole 'puissé-je devenir plusieurs' s'applique à lui, en effet, mais de la manière dite : selon chacune des formes qui lui appartiennent, pour cette raison-là il a créé le monde."

N.S. *ibid.* (p. 84a) *tattatpadārthaniyāmakabahusvarūpatvakāmanānantaraṃ niyamyāpekṣatvānniyāmakatvasya tadarthaṃ niyāmakabahusvarūpatvārthaṃ niyamyaṃ jagat tāvad asṛjat tato niyāmakabahusvarūpo bhūtvā tad evānuprāviśat|* "Sans autre désir que d'avoir une pluralité de formes capables de régir les réalités qui leur correspondent, parce que le fait d'être régent suppose un objet à régir, pour cette raison, pour avoir une pluralité de formes sous sa régence, il créa un monde à régir; ainsi ayant pris des formes multiples de régence, il entra en ce même monde".

[2] G. Bh., IV. 24 (p. 22a) *sarvam etad brahmetyucyate| tadadhīnasattāpratītitvāt| na tu svarūpatvāt|* "Il est dit : 'cet univers est Brahman' parce que son existence et sa connaissance dépendent de lui, mais non parce qu'il aurait l'essence propre du Brahman".

apparence de réalité. La production du monde est *vivarta*, altération illusoire, modification apparente de Celui que rien n'altère et que rien ne modifie. Comment peut, cependant, se produire une telle phantasmagorie ? Les écoles advaita ici divergent, appelant *māyā*, illusion ou *avidyā*, ignorance, la puissance d'erreur qui nous fait croire à notre existence et à celle du monde, attribuant cette magie soit au Brahman lui-même, soit à l'ignorance des *jīva*. Jayatīrtha fait allusion à cette pluralité d'explications, qui manifeste par elle-même que le problème est loin d'être évacué par la position advaita, mais il fait remarquer en même temps que Madhva ne s'embarrasse pas de réfuter séparément toutes ces doctrines. Selon son habitude, Madhva réduit le problème à une très simple alternative : pour qu'il y ait illusion, il faut qu'il y ait un sujet à qui apparaisse cette illusion, et il faut que ce sujet soit, ou bien le Brahman, ou bien le *jīva*.[1] En perspective advaita, il n'y a qu'un être, qu'un sujet : il faudra donc dire que c'est le Brahman qui produit l'ignorance, dont il sera lui-même dupe. Si pour sauvegarder la pureté de la pensée divine, l'on attribue cette illusion aux seuls *jīva*, l'on reconnaît par là l'existence d'autres sujets que le Sujet unique. Si l'on dit que l'existence de ces sujets est illusoire, causée par leur propre ignorance, l'on explique l'illusion par l'illusion, considérant que les *jīva* sont à la fois cause et effet de l'apparence fausse du monde.[2] Si pour échapper au cercle l'on introduit un troisième terme, la *Māyā* cosmique, puissance qui serait responsable de la multiplicité des consciences individuelles, l'on réalise une entité différente du Brahman, et l'on perd l'unité de l'être. C'est bien ce que finalement les

---

[1] A.V., I. 4. 84 [6] (p. 16a) *yaccāvikṛtam evaikaṃ brahma viśvātmanā mṛṣā/ dṛśyate mandadṛṣṭyaiva sa sarga iti kathyate/ sā mandadṛṣṭis tasyaiva brahmaṇaḥ kiṃ tato'nyagā/ brahmaṇaścet kva sārvajñam anyagā cet svato'nyatā/* "Quant à ce Brahman, unique, qui tout en étant en fait non-modifié, est vu faussement comme essence du monde à cause d'un trouble de vision, si bien qu'il est enseigné 'il est la création', est-ce au Brahman lui-même qu'appartient cette vision troublée, ou bien est-elle le fait d'un autre que lui ? Si c'est au Brahman, que devient l'omniscience, si c'est à un autre, c'est que l'altérité existe par elle-même".

[2] A.V., I. 4. 87 ss. [6] (p. 16a) *kiṃ bhrāntikalpitaṃ tatra bhedo'pi bhramajo yadi/bhrānter ajñānamūlatvāt tasya bhedavyapekṣayā/nājñānakalpakaṃ kiñcid anyonyāśrayatā yataḥ/bhramatve tviyam uktiśca tadantaḥpatanānna hi* /"Qu'est-ce qui se trouve ici forgé par l'erreur : puisque la différence est elle-même née de l'erreur, comme l'erreur a pour racine l'ignorance, puisque l'ignorance dépend de la différence, rien ne peut forger l'ignorance, car ce serait le support mutuel. Et dans l'hypothèse de l'erreur (universelle) cette affirmation elle-même n'est rien, puisqu'elle tombe à l'intérieur de son domaine". Cf. note 3 p. 309.

advaitin sont amenés à faire, qui appellent l'*Avidyā* "ignorance en forme d'existence", *bhāvarūpājñāna* et font de la *Māyā* une puissance cosmique, qui joue le rôle de cause matérielle du monde.[1]

Ainsi, par un biais ou par un autre, les advaitin sont amenés à réintroduire, pour expliquer l'inexplicable apparence des existences multiples quelque réalité autre que le Brahman. Il ne leur sert à rien de dire que cette réalité n'est pas une véritable réalité, une existence de plein droit, car la notion même de degré de réalité est contradictoire en soi. Aucune expérience ne nous la donne, pas même l'expérience de l'illusion d'optique sur laquelle les advaitin fondent toute leur doctrine.[2] L'expérience du rêve n'y fait pas exception, car il nous faut admettre la réalité du rêve au moins comme contenu de conscience.[3] Que nous soyons éveillés ou que nous dormions, que nous soyons abusés par une fausse apparence ou que nous reconnaissions notre erreur, notre pensée porte des jugements d'existence, ou elle nie ses affirmations d'existence, mais elle ne connaît pas de degré intermédiaire entre affirmation et négation. Dans ces conditions, il est paradoxal de vouloir rendre compte de toute notre expérience à l'aide d'une notion qu'aucune expérience ne peut nous confirmer. La même notion contredit en outre les exigences radicales de la connaissance vraie, car si l'on admet des degrés d'être l'on admet des degrés de vérité, ce qui revient à supprimer la différence entre vrai et faux et à détruire la notion même de vérité. L'hypothèse de la *Māyā* en apporte la preuve : en déclarant que l'illusion cosmique ne peut être définie ni comme être ni comme non-être, les advaitin forgent une notion contradictoire de laquelle jaillissent comme naturellement toutes les autres contradictions de leur système. La *Māyā* porte finalement la contradiction au cœur de l'Absolu lui-même, prenant le Brahman pour son propre support ou se constituant en réalité autonome rivale de l'Absolu. Dans un cas la source même du vrai se trouve entachée d'illusion, dans l'autre elle se trouve comme impuissante en face d'un pouvoir d'erreur indépendant d'elle.

Mais répondent les advaitin, nous reconnaissons volontiers le caractère mystérieux de l'illusion, et c'est le mérite même de notre système que de mettre en évidence son irrationalité : "l'irrationalité de l'*avidyā* est parure et non injure pour notre doctrine" déclare l'*Iṣṭasiddhi*.[4] C'est une hypothèse en effet,

---

[1] V.T. V., par. 380 *svābhāvikatvāt satyatvāt sadvitīyatvaprasakteśca*|" et si (l'ignorance) a une nature propre, elle est réelle et il s'ensuit que (le Brahman) est avec un second".

[2] Cf. Ie part. ch. 3.

[3] Cf. Ie part. ch. 4.

[4] Cf. Introduction et note 1 p. 28; et Ie part. ch. 3 p. 84.

mais la seule hypothèse possible. La relation du Brahman et du monde est inconcevable, elle ne peut donc être exprimée qu'en termes contradictoires. Notre conviction possède d'ailleurs un fondement, le plus solide qui soit, celui du Veda. C'est le Veda qui nous enseigne le Brahman en termes si absolus qu'ils ne nous permettent pas de concevoir l'existence d'autre chose que lui, encore moins sa relation à quelque autre existence. Il faut donc que cette relation soit illusoire, c'est-à-dire inexplicable.

Les mādhva contestent vivement le droit d'utiliser l'hypothèse, *arthāpatti*, à de telles fins. L'hypothèse n'est jamais qu'une forme du raisonnement, *anumāna*, et le raisonnement n'a aucun pouvoir par lui-même, s'il ne prend appui sur des données de fait qui soient incontestables.[1] Or l'hypothèse de la *Māyā* ne peut se réclamer d'aucune expérience : celles qu'invoquent les advaitin sont, on l'a vu, rejetées les unes après les autres par l'analyse des mādhva. Cependant l'hypothèse pourrait prendre appui, non sur des données d'expérience, mais sur celles de la Révélation :[2] le Veda lui-même pourrait nous enseigner que ce monde n'existe pas.[3] Admettons un instant que la vérité du Veda proclamée supérieure, ait pouvoir de détruire toutes nos évidences, et non seulement nos évidences sensibles mais nos évidences intellectuelles, le témoignage intérieur du *sākṣin*, quelle en sera la conséquence ? La Śruti nous enseignerait donc le caractère illusoire de tout ce qui est autre que le Brahman, mais elle-même est autre que le Brahman, elle-même fait partie de ce monde dont elle nie la vérité. Il faut donc en conclure que la Śruti affirme sa propre fausseté. Elle se donne ainsi elle-même pour un support bien faible, si c'est un tel support qu'il faut tenir pour vérité supérieure, capable d'abolir toute autre vérité. L'hypothèse de la *Māyā* se révèle ici encore comme une hypothèse dévorante, qui sape ses propres bases et ne laisse subsister aucune vérité en dehors d'elle. Il faut ajouter, en effet, que si la Śruti nous trompe, nous n'avons aucune raison de la croire

---

[1] Cf. Ie part. ch. 3.

[2] Il y a en effet deux sortes de raisonnements par *arthāpatti* : *dṛṣṭa-arthāpatti* et *śruta-arthāpatti*.

[3] N.S., I. 4. 87 (p. 91a) *yadı viyadādikaṃ sarvaṃ bhramasiddhaṃ syāt tadā tadantaḥpātitvād iyaṃ śrutiśca tathā syāt|bhramāropitaṃ cāsad iti śruter apyasattvānnārthadhīhetutvam iti|* "Si le monde entier, l'espace et tout le reste, était prouvé être illusoire, en ce cas cette parole de la Śruti le serait aussi, puisqu'elle tombe à l'intérieur du monde. Et comme ce qui est surimposé par illusion n'est rien, comme cette Śruti aussi n'existerait pas, elle ne pourrait produire la pensée d'une signification". Il s'agit ici du texte *neha nānāsti*, dit Jayatīrtha.

quand elle nous parle du Brahman. Rien ne peut empêcher le doute d'atteindre jusqu'à l'existence de la vérité suprême.

C'est pourquoi il est impossible de comprendre le texte *ekam evādvitīyam*[1] comme affirmant que toute existence différente de celle du Brahman serait illusoire. De même le texte *neha nānāsti*[2], ne signifie pas "il n'y a pas de pluralité en ce monde", mais il n'y a pas de pluralité en Brahman, lequel est absolument simple et possède par identité toutes ses perfections. Quand les textes parlent de la *Māyā* du Seigneur, ils ne parlent pas d'une illusion cosmique, mais du pouvoir du Seigneur, de sa *Śakti*.[3] Bien plus, nombreux sont les textes qui affirment positivement la réalité du monde, et parlent d'une réalité de la matière, substance éternelle et unique, dont les transformations donnent naissance à la diversité des êtres. La *Bhagavad-gītā* parle de la *prakṛti*, dont les trois *guṇa* lient à son corps le *jīva*.[4] Le *Bhāgavata-purāṇa* explique que cette *prakṛti* est parfois nommée d'un nom neutre, *pradhāna*, lorsque les textes parlent d'elle dans son état originel, non manifesté *avyakta*, avant qu'elle n'ait donné naissance aux vingt-quatre *tattva*, qui sont issus d'elle sans être autres qu'elle.[5] Existe-t-il aussi des Śruti qui parlent de la *prakṛti* : Madhva l'affirme contre les autres commentateurs des *Brahma-sūtra*, au *sūtra* 1,1,5 que tous comprennent comme refusant la *prakṛti* parce qu'elle serait *aśabda*, non désignée par les textes.[6] Cependant la doctrine même de Madhva tenant que le Veda ne parle que de Viṣṇu le met ici dans une position difficile et l'on a la surprise de le voir rejeter au *sūtra* I. 4. 1, un texte qui va en son sens. La *Kaṭha-*

---

[1] Ch. U. VI. 2.1.

[2] B.A.U., IV. 4. 19.

[3] C'est également l'interprétation de Rāmānuja.

[4] XIV. 5.

[5] A.V., I. 4. 55 ss [2] (p. 15a) *yat tat triguṇam avyaktaṃ nityaṃ sadasadātmakam/ pradhānaṃ prakṛtiṃ prāhur-aviśeṣaṃ viśeṣavat/ pañcabhiḥ pañcabhir brahma caturbhir daśabhis tathā/etaccaturviṃśatikaṃ gaṇaṃ prādhānikaṃ viduḥ/ iti bhāgavate prāha vidyādhīśaḥ svayaṃ prabhuḥ/* "Ce que les textes nomment 'aux trois *guṇa*' 'non développé, éternel, fait d'être et de non-être' c'est le *pradhāna* ou la *prakṛti* selon qu'ils sont sans *viśeṣa* ou avec *viśeṣa*. O Brahma, les cinq, les cinq, les quatre et les dix, tel est le compte des vingt-quatre que l'on sait appartenir au *pradhāna*. C'est ce que dit dans le *Bhāgavata* le Seigneur lui-même, maître de pensée vraie." (Bhāg. pur. III. 26. 10-1) Jayatīrtha explique les mots *aviseṣaṃ viśeṣavat* comme désignant l'un le *pradhāna* dans son état non-effectué, l'autre la *prakṛti* dans son état effectué (*akāryatva*, *kāryatva*)

[6] *īkṣater nāśabdam*. Cf. V.S. Ghate, *Vedānta*, pp. 18-9.

upaniṣad en effet hiérarchise les réalités et déclare que "au delà du *mahat* se trouve l'*avyakta*, au delà duquel est le *Puruṣa*".[1] Madhva affirme que l'*avyakta* est le Brahman, concédant secondairement le sens de *pradhāna*.[2] Mais dans son commentaire de la *Gītā*, il accepte ce texte comme parlant de la *prakṛti* et cite à l'appui le passage du *Bhāgavata-purāṇa* selon lequel le *pradhāna* est nommé *avyakta*.[3] Dans l'*Anuvyākhyāna* sa position est plus explicite: au passage correspondant à celui du *Brahma-sūtra-bhāṣya*, il cite le texte de la *Śvetāśvatara-upaniṣad* parlant de celle qui est "non-née, unique, de trois couleurs" comme désignant la *prakṛti*, aux trois *guṇa*, éternelle et unique sous ses diverses transformations.[4] Mais il maintient en même temps que ce sens est un sens second et que tous les termes, même les termes féminins, désignent le Brahman parce qu'il est cause de tout et cause aussi du sens de tous les mots.

En accueillant en leur sens réaliste[5] tous les textes qui donnent pour étoffe à l'univers la *prakṛti* unique, portant en elle la potentialité des existences matérielles comme de leurs transformations, la pensée de Madhva semble ici s'écarter de la tradition védântique pour se rapprocher du dualisme du système *sāṅkhya*. Cependant la différence des doctrines apparaît aussitôt comme fondamentale. Il est vrai que le sāṅkhya théiste reconnaît l'existence de deux ordres de réalités irréductibles, la matière d'une part et de l'autre l'ensemble des su-

---

[1] Ka. U., III. 11.

[2] B.S. Bh., I. 4. 1. *parātmana evāvyaktaśabdaḥ.../*

[3] G.Bh., XII. 1 *avyaktaṃ prakṛtiḥ/mahataḥ param avyaktam iti prayogāt/ yat tat triguṇaṃ...iti bhāgavate/* (cf. note 5 p. 310).

[4] A.V. I. 4. 49 [1] (p. 15a) *ajām ekām iti prāha śrutir etāṃ yadā tadā/ko doṣaḥ sarvathaivāsti pariṇāmi jaḍaṃ yadi/*"Si l'on dit que la Śruti disant 'elle est non-née, unique,' parle d'elle, quelle difficulté y a t-il, puisque ce qui est matériel se transforme par *pariṇāma* en toutes formes?"

[5] Madhva se tourne volontiers vers les textes védiques pour y trouver des fondements réalistes :

A. V., I. 4. 96 [6] (p. 16b) *viśvaṃ satyaṃ yacciketa praghānvasya yathārthataḥ/ityādiśrutayaḥ sarvā viśvasatyatvavācikāḥ/*"toutes ces Śruti déclarent le caractère réel de l'univers:"

(Voici, d'après le sous-commentaire, quels sont les textes auxquels il est fait allusion)

(*Ṛg Veda*, II. 24. 12) *viśvaṃ satyaṃ maghāvānā yuvayor id āpaśca na pra minanti vrataṃ vām/*

(*ibid.*, X. 55. 6.) *yacciketa satyam it tanna mogham/*

(*ibid.*, II. 15. 1) *pra ghā nvasya mahato mahāni satyā satyasya karaṇāni vocam/*

jets conscients, les *puruṣa* parmi lesquels le *Puruṣa* suprême, *Í*śvara, le Seigneur. Mais la même doctrine dénie toute activité aux *puruṣa*, et en revanche considère que la matière est par nature douée d'une énergie spontanée grâce à laquelle elle fait apparaître par évolution continue les modifications qui composent le spectacle de l'univers. Les *puruṣa*, simples spectateurs, se laissent prendre à la représentation, s'identifient faussement à leur corps matériel, à ses sensations et à ses désirs, et se trouvent ainsi liés à la matière, tant qu'ils n'ont pas su retrouver, grâce au *yoga*, leur vraie nature de sujets spirituels, impassibles et inactifs en leur isolement essentiel. Le *Puruṣa* suprême éternellement libéré des prestiges de la matière, éternellement "isolé", n'agit pas sur le monde, ne le peut en aucune manière, ne peut même en concevoir le désir. L'opposition du dualisme sāṅkhya et du dualisme mādhva est aussi totale qu'il est possible : Madhva a défini Dieu comme le *svatantra* duquel toute réalité dépend, et la matière comme ce qui est essentiellement inerte,[1] *jaḍa*. Sa critique du sāṅkhya porte au premier chef sur la conception d'une matière active, capable de constituer le monde par le seul développement de ses énergies latentes.[2] Comment comprendre l'ordre du monde, si celui-ci n'est pas guidé par un principe intelligent?[3] Comment concevoir une matière capable de s'organiser elle-même, sinon en réintroduisant subrepticement l'esprit à l'intérieur de la matière : c'est bien ce que font les sāṅkhya qui ne voulant pas situer les désirs et la volonté dans le principe spirituel, les assignent au *manas* qui est un produit de la matière. Ceci rend inexplicable le désir du salut, puisque la même matière aurait ainsi pouvoir d'asservir le *puruṣa* et de lui ouvrir la voie de la libération.[4]

---

[1] G. Bh., III. 15 (p. 16b) *na ca jaḍānāṃ svataḥ pravṛttiḥ sambhavati*/"et il n'est pas possible que les êtres matériels aient une activité provenant d'eux-mêmes".

[2] A.V., II. 2. 19 ss. [1] (p. 23a) *svatantravṛttī racanā sā caivācetane kutaḥ*/ *acetanatvaṃ svātantryam iti cātmapramāhatam*/*svecchānusāritām eva svātantryaṃ hi vido viduḥ*/*kuta icchā cetanasya secchaṃ cet kim acetanam*/"La mise en ordre est activité libre, comment pourrait-elle donc se trouver dans le non-spirituel, et si l'on dit que le fait d'être libre c'est le fait d'être non-spirituel, c'est détruire l'évidence intérieure. Car les sages savent que le fait d'être libre c'est le fait de suivre son propre désir : comment le non-spirituel pourrait-il posséder le désir, et s'il possède le désir comment serait-il non-spirituel?"

[3] A.V., II. 1. 72 [4] (p. 20a-b) *buddhipūrvapravṛttir hi kartṛtvam iti niścitam*/ "Car il est certain que le fait d'être agent constitue une activité précédée de pensée".

[4] Cf. IIIe part. ch. 2 et note 1 p. 256.

Malgré son dualisme le système sāṅkhya ressemble à l'advaita, fait remarquer Jayatīrtha, car le salut y est considéré comme la destruction d'un lien illusoire, d'une relation qui n'a jamais pu exister entre deux réalités conçues de telle manière qu'elles sont parfaitement étrangères l'une à l'autre, juxtaposées par "simple proximité", *sannidhimātra*, comme le disent les sāṅkhya. Le fait de reconnaître la réalité de la matière ne suffit même pas à distinguer substantiellement les deux doctrines, car si la matière du sāṅkhya est conçue comme réelle, ses transformations ne le sont pas et le monde qu'elle produit n'est qu'un spectacle illusoire.[1] Ceci est manifesté par la doctrine de la causalité reçue dans leur système : les sāṅkhya se déclarent partisans de la doctrine *sat-kārya-vāda*, doctrine selon laquelle l'effet est préexistant en sa cause matérielle. La *prakṛti* ne produit donc rien de nouveau, rien de réel, à partir d'elle-même, elle ne fait que manifester ses potentialités. Après avoir mis toute la causalité du côté de la matière, les sāṅkhya se révèlent incapables de douer celle-ci d'une puissance véritable. Il ne faut guère s'en étonner.

Ainsi apparaît une exigence essentielle du vrai réalisme : il ne consiste pas seulement dans l'affirmation de la réalité de la matière, mais il se doit de rendre compte des transformations de celle-ci, des effets dont elle est la cause. Si ces effets sont réels, ils sont autre chose qu'une simple manifestation d'un état préexistant. Ils se présentent comme des existences nouvelles, des touts concrets, et non comme des modifications passagères d'une unique réalité. Ils n'étaient pas avant leur production et ne seront plus après leur destruction, et c'est la définition même des termes *utpatti* et *nāśa* que de signifier production de ce qui n'était pas auparavant, *prāg-abhāva*, destruction de ce qui existait, *pradhvaṃsa-abhāva*. Si l'on définit au contraire la production comme manifestation, *vyakti*, de ce qui existait déjà, il en résulte que l'étoffe, avant d'être tissée, alors qu'elle ne serait encore saisie par aucun *pramāṇa*, pourrait être déclarée existante. Il n'y aurait plus aucun critère de l'existence comme de la non-existence, il s'en suivrait l'"instabilité" radicale de toutes nos notions d'être et de non-être.[2]

---

[1] N.S., II. 2. 30 (p. 42b) *na ca prapañcasatyatvaṃ viśeṣaḥ|kāraṇamātratvābhyupagamena kāryaprapañcasya sāṅkhyena nirastatvāt|*"et le fait d'admettre la réalité du monde ne constitue pas une différence: car le *sāṅkhya* ne l'admet que pour la cause (de celui-ci) mais au monde en tant qu'effet il la refuse".

[2] A.V., II. 1. 93 ss. [6] (p. 21a) *asat yat kāryarūpeṇa kāraṇātmatayāsti hi| anavasthānyathā hi syāt sarvatrotpattināśayor|*"Car ce qui n'existe pas en tant qu'effet, existe selon l'essence de sa cause, car autrement partout se produirait l'instabilité de la production et de la destruction".

Madhva affirme donc en opposition à la doctrine *sat-kārya-vāda* du sāṅkhya, la position qui est la sienne, selon laquelle l'effet est à la fois *sat* et *asat*, existant et non-existant en sa cause, *sad-asat-kārya-vāda*. La formule a de quoi surprendre, alors qu'on a vu Madhva rejeter comme contradictoires des définitions analogues, unissant dans un même concept des notions opposées, telle la relation de *bheda-abheda* de l'école de Bhāskara, tel encore le caractère *sad-asad-vilakṣaṇa* du monde empirique selon les advaitin. Cependant Madhva peut justifier sa définition : elle ne donne pas l'effet comme "à la fois" réel et irréel, ni comme intermédiaire entre existence et non-existence, elle se contente de décrire le fait même de la causalité dans l'aspect temporel qui lui est essentiel. Avant sa production, l'effet existe "en tant que" sa cause existe, mais il n'existe pas "en tant qu'effet", après sa production, il est réellement autre que sa cause.[1] Ceci signifie que l'effet ne sort pas du néant : avant sa production il

---

N.S. *ibid.*, (p. 225a) *anyathā kāryasya prāg utpatter ātyantike sattve kāraṇenātyantābhede cāṅgīkṛte sarvatrotpattināśayor anavasthāvyavasthā syāt*/"autrement, si l'effet était tout à fait existant avant sa production, et si on le considérait comme entièrement non-différent de sa cause, il y aurait partout instabilité, *anavasthā*, c'est-à-dire *avyavasthā*, incertitude, de la production et de la destruction".

N.S. *ibid.*, *yadi paṭas tantvātmakaḥ prāg utpatter api sanneva tadāpyupalabhyeta tantuvat*/*yadi cānupalabhyamāno'pi sannabhyupeyate*/*tadā sarvatrotpattināśayoḥ sadasattvayor anavasthā syāt*/*upalabhyamānaṃ ghaṭādikam astyanupalabhyamānaṃ kharaviṣāṇādikaṃ nāstīti sarvajanasammatā vyavasthā na syāt*/"Si l'étoffe faite de fils existait avant même sa production en ce cas elle serait aussi appréhendée comme le sont les fils; et si, tout en n'étant pas appréhendée, elle était considérée comme existante, alors il y aurait partout *anavasthā* de la production et de la destruction, c'est-à-dire de l'être et du non-être. La cruche qui est appréhendée existe, la corne de lièvre qui n'est pas appréhendée n'existe pas : telle est la certitude, acceptée par tout le monde, qui serait supprimée".

[1] A.V., II. 1. 93 [6] (p. 21a) *nityabhedo nimittena hyupādānena tu dvayam*/*asad yat kāryarūpeṇa kāraṇātmatayāsti hi*/"Il y a différence éternelle entre l'effet et sa cause efficiente, mais entre lui et sa cause matérielle il y a les deux, car ce qui n'existe pas en tant qu'effet, existe selon l'essence de sa cause".

Jayatīrtha commente 'les deux', par *bhedābhedau* : différence et non-différence,

était indiscernable de sa cause,[1] mais une fois la production accomplie, il constitue une nouvelle réalité[2] ayant son existence individuelle, nommée d'un autre nom, capable d'acquérir à son tour de nouvelles spécifications, et de donner naissance à d'autres réalités. Ainsi l'étoffe est autre que ses fils, elle est une existence propre, un *viśiṣṭa*, porteur de ses *viśeṣa* particuliers. Les mādhva en voient la preuve dans le fait que la relation de l'étoffe à ses fils est une relation différente de celle du tout à ses parties : les fils sont des *avayava*, des constituants de l'étoffe considérée comme leur produit, *avayavin*, mais une "partie" de l'étoffe est encore de l'étoffe, étant elle-même un *avayavin*, étant elle-même constituée de fils. La relation de la partie de l'étoffe à la totalité de celle-ci est celle de l'*aṃśa* à l'*aṃśin* : l'opération qui mesure ou découpe des morceaux de toile est absolument différente de celle qui consisterait à défaire la texture de l'étoffe pour en récupérer les fils.

Il n'est pas d'indication plus frappante de l'importance donnée par Madhva à sa doctrine de la nouveauté de l'effet, que la façon dont il interprète le texte célèbre de la *Bhagavad-gītā*, dont le sens est traditionnellement donné comme "il n'y a pas de production pour le néant, pas de destruction pour l'être; entre les deux, les sages savent que la distance est infranchissable".[3] A vrai dire rien n'empêcherait Madhva de souscrire à cette formule, car pas plus qu'un autre vedāntin, il n'admet la production de quelque réalité à partir du non-être absolu. Cependant le texte ne spécifie pas de quel non-être il s'agit, et l'on pourrait vouloir appliquer la maxime à tout non-être. C'est pourquoi, dit Madhva, une telle interprétation est impossible, le texte affirmerait le contraire de ce que notre expérience nous enseigne, car la production ne peut être rien autre que la naissance de ce qui n'était pas auparavant, celle d'une spécification nou-

---

[1] N.S., II. 2. 140 (p. 27b) *etad uktaṃ bhavati|kāryaṃ kāraṇena bhinnābhinnam|tata eva prāg utpatteḥ sadasat|ataḥ kāraṇaṃ prāk kārakavyāpārād akāryātmakaṃ satkāryarūpatām yad āpādyate sā janir iti|*"Voici ce que nous disons : l'effet est différent et non-différent par rapport à sa cause ; ainsi lorsque la cause, qui n'a pas la nature de l'effet avant l'action d'un agent, atteint la forme d'un effet réel, c'est cela que nous nommons production".

[2] Cette doctrine est celle du B.T. (par. 14) : *tantubhyo'nyaḥ paṭaḥ sākṣāt kasya dṛṣṭipathaṃ gataḥ|*"que l'étoffe soit autre que les fils ceci se trouve immédiatement, pour chacun dans le champ de sa vue".

[3] Bh. G., II. 16.

velle qui fait un être nouveau.[1] Il en conclut que les mots *sat* et *asat*, dans ce contexte doivent être pris dans le sens moral : d'une action bonne ne provient aucun mal, d'une action mauvaise, aucun bien.

S'il en est ainsi, cependant, si l'effet "qui n'était pas" peut être produit, comment être sûr que n'importe quel non-être ne surgira pas à l'existence ? Tout pourrait se produire, l'ordre de l'univers, la régularité de ses phénomènes n'auraient plus aucune base assurée. L'objection couramment faite aux bouddhistes, ne peut-elle être faite aux mādhva ? Mais ces derniers adressent également le même reproche aux bouddhistes et se jugent hors de son atteinte. En effet, explique Jayatīrtha, en nous déclarant, non *asatkāryavādin*, mais *sad-asatkāryavādin*, nous affirmons que l'effet ne sort jamais du néant mais d'une cause préexistante, et il faut ajouter d'une cause déterminée, ayant pouvoir, *śakti*, pour le produire.[2] Il existait en sa cause avant sa production, il y existait "en tant que sa cause existait", il était une des nombreuses potentialités

---

[1] G.T.N., II. 16 (p. 4b) *na cāvidyamānavidyamānayor utpattināśaniṣedhako 'yaṃ ślokaḥ|pratyakṣavirodhāt|sanniti vyavahriyamāṇam eva padārthasvarūpam utpatteḥ praṅ nāśottaraṃ ca nāstīti sarvaloko vyavaharati|...|ādyantyoḥ sarvakāryam asad eveti niścitam|yadyasanna viśeṣo'tra jāyate ko'tra jayāte...na ca sadasadvilakṣaṇaṃ kiñcid astītyatra kiñcinmānam|* "et ce *śloka* n'a pas pour objet de nier la production de ce qui n'est pas, ni la destruction de ce qui est ; parce que ce serait contraire à la perception. L'usage est bien de déclarer *sat* une chose selon ce qu'elle est, et avant sa production, ou après sa destruction tout le monde déclare qu'elle n'est pas...Il est certain que tout effet, à son origine et à sa fin, n'existe pas. Si un *viśeṣa* qui n'était pas, ne naissait pas alors, qu'est-ce qui naîtrait là ? Et ce texte n'est en aucune manière une preuve de l'existence de quoi que ce soit de *sadasadvilakṣaṇa*, indéfinissable comme être et comme non-être". Le passage "*ādyantoḥ. .jāyate*" est une citation du B.T. par.137.

[2] N.S., II. 1. 94 (p. 226b) *nanu yad asad utpadyeta sacca vinaśyeta|tadā sarvatrotpattivināśayor anavasthaiva syāt|evaṃ sati hi kharaviṣāṇam apyutpadyeta|ātmā ca naśyed ityata ahā ar-avastheti| |anyathā kāraṇaśaktyanādaraṇe hīyam utpattināśayor anavasthā syāt|na caivam|kiṃ tu yasyotpattikāraṇam asti tad asad apyutpadyate|yasya ca vināśakāraṇaṃ vidyate tad sad api nirudhyate|...|atha vā syādiyam anavasthā yadyatyantāsad evotpadyate | sanmātraṃ vinaśyatīti brūmaḥ| sadasad evotpadyata iti coktaṃ vināśakāraṇavad eva ca vinaśyatīti|* "Mais si l'*asat* peut naître et si le *sat* peut être détruit, n'y aurait-il pas partout justement instabilité de la production et de la destruction : s'il en est ainsi, en effet, la corne de lièvre elle-même peut être produite, et l'*ātman* peut être détruit ? C'est pourquoi il dit : 'il y aurait instabilité'. Autrement, c'est-à-dire si l'on ne tenait pas compte de la *śakti* de la cause, il y aurait en effet une telle instabilité de production

cause *upādāna* de tout l'univers, est également douée de *śakti* et l'on ne comprend plus ce qui distingue le système mādhva du sāṅkhya : si la cause est *śakti*, puissance causale, l'effet est *vyakti*, simple manifestation de ce qu'il était déjà en sa cause.

Il faut donc analyser la notion de *śakti*. Il est vrai, disent les mādhva, que l'examen de la causalité nous conduit à poser cette notion, sans laquelle il serait impossible de comprendre que telle cause produise tel effet. Mais nous maintenons que la *śakti* n'est nullement une propriété de la chose matérielle, car la matière est inerte et n'a aucun pouvoir par elle-même. En d'autres termes, la *śakti* d'une réalité est différente de son *svarūpa*, de ce qu'elle est : nous pouvons connaître le feu, nous pouvons connaître le bois, et cependant ignorer que le feu soit capable de brûler le bois. Notre expérience ne nous donne jamais la *śakti* du feu : nous ne la saisissons que par inférence, pour avoir observé une concomitance régulière, compris une *vyāpti* et reconnu son caractère constant et vrai. C'est ce que nous exprimons en disant que le feu possède la *śakti* de brûler le bois. La *śakti*, réalité atteinte par *anumāna* à partir des données de l'expérience, est une réalité *atīndriya*, inaccessible aux sens.[1] Sans doute faut-il ici encore attribuer sa connaissance au *sākṣin*, bien que ceci ne soit pas dit de façon explicite : n'est-ce pas en effet le *sākṣin* qui saisit la vérité de la relation, *vyāpti*, qui permet le raisonnement de causalité ? Il semble que la notion de *śakti* soit une des conceptions propres au *sākṣin*, une de ces catégories innées qui lui permettent

---

[1] N.S., I. 2. 9 (p. 25b) *kiñca mṛttantvādisvarūpaṃ pratyakṣādisiddham|tasya ghaṭādikāraṇatvaṃ tvanvayavyatirekasamadhigamyam|anvayavyatirekagrahaṇopāyaśca sāmānyam|tacca pratyakṣādisiddham iti pareṇāpi svīkṛtam|na ca kāraṇatvaṃ svarūpaṃ sahakārisamavadhānaṃ vā|svarūpasyānvayavyatirekānapekṣādhigatatvāt|kāraṇasyaiva sahakārisamavadhānānveṣaṇāt|tato'tīndriyam eva kiñcinmṛdādīnāṃ ghaṭādikāraṇatvam abhyupagamanīyam|tad eva śaktir iti śaktivādibhir abhyupeyata ityāstāṃ prapañcaḥ|*"Bien plus, ce que sont l'argile et le fil (leur *svarūpa*) est établi par un moyen tel que la perception. Mais le fait que l'argile soit la cause de cruches etc., doit être compris par concordances et différences, et le moyen de saisir concordances et différences est la généralité, et si vous dites que celle-ci aussi est établie par la perception, votre adversaire l'accepte également. Et cela ne signifie pas que le fait d'être cause soit le *svarūpa* ou bien la convergence des circonstances auxiliaires, parce que le *svarūpa* est connu sans intervention de concordances et différences, et parce que c'est la cause que l'on recherche par l'investigation de la convergence des circonstances auxiliaires. En conséquence il faut accepter quelque chose d'invisible qui est pour l'argile, par exemple, la qualité d'être cause de cruche etc. Et c'est cela qui est conçu comme la *śakti* par les partisans de la *śakti*; aussi trêve de développements."

d'appréhender la vérité des êtres et, en ce cas particulier, la vérité des relations entre ces êtres.

Mais si la *śakti* est invisible, et si elle est différente de la nature de la chose, c'est qu'elle manifeste dans les êtres la présence d'une puissance d'un autre ordre. Elle renvoie immédiatement à une autre source, à une autre causalité que la causalité matérielle. Il n'y a que deux ordres de réalités, esprit et matière, et il n'y a de même que deux ordres de causalités, spirituelle et matérielle.[1] Celle-ci est *vikāra*, transformation passive de l'*upādāna-kāraṇa*, celle-là est consciente, elle provient du *cetana*, elle est cause efficiente autonome, *svatantra-nimitta-kāraṇa*. Nous voyons en ce monde bien des effets provenir de la collaboration de cette double causalité, le travail des artisans nous la manifeste à chaque instant. Mais ceci n'est qu'une image inférieure de la vérité ultime : l'Ecriture est là pour nous enseigner qu'il n'y a qu'un Etre qui soit véritablement *svatantra*, qui puisse être véritablement cause.[2] Le raisonnement nous confirme que le Brahman, défini comme tout-puissant, ne peut avoir aucun rival. Ainsi la seule cause, la seule *śakti* qui agisse sur le monde est la *Śakti* divine.[3] Celle-ci est absolument simple comme l'est l'Etre divin lui-même, mais elle est capable d'infinies spécifications. Elle se diversifie "pour entrer dans le monde", se faire *śakti* de chaque être individuel, et c'est pourquoi l'Ecriture nomme le Seigneur, l'*antaryāmin*, le "régent interne" de l'ensemble de l'univers comme du moindre des êtres de cet univers : "se tenant en chaque être, Viṣṇu éveille en chacun sa *śakti* ; bien que de loin, il a cette extrême puissance, lui qui est le Seigneur, agissant par pur jeu".[4] La transcendance divine n'est pas altérée par sa présence active dans les êtres, car les *śakti* que Dieu éveille en ceux-ci, tout en étant identiques à la *śakti* divine

---

[1] G.T.N., III. 5 (p. 14b) *kartṛtvaṃ dvividhaṃ proktaṃ vikāraśca svatantratā/ vikāraḥ prakṛter eva viṣṇor eva svatantratā/iti paiṅgiśruteḥ/* "L'activité est dite de deux sortes, la modification et l'autonomie; la modification appartient à la seule *prakṛti*, et l'autonomie au seul Viṣṇu dit la *Paiṅgi-śruti*".

[2] Le terme de *svatantra* comme qualifiant Viṣṇu par opposition à tout le reste, se trouve dans plusieurs "Śruti inconnues" (Cf. Introduction, pp.24-6). La *Paiṅgi-Śruti* (cf. note précédente), la *Parama-Upaniṣad* citée au V.T.V., par. 454, et la *Parama-Śruti* au V.T.V., par. 301 et 304. Le B.T. emploie également ce terme (par. 90 et 99) pour qualifier le Seigneur.

[3] G.T.N., III. 35 (p. 15b) *yasmāt svatantrakartṛtvaṃ viṣṇor eva ca nānyagam/ tadadhīnaṃ svatantratvaṃ svāvarāpekṣayaiva tu/* "parce que l'activité autonome appartient au seul Viṣṇu et n'est le fait d'aucun autre ; pour tout être inférieur à lui cette autonomie dépend de lui".

[4] A.V., I. 2. 2 [1] (p. 11a) *tatra tatra sthito viṣṇus tattacchaktiprabodhakaḥ/ dūrato'pyatiśaktaḥ sa līlayā kevalaṃ prabhuḥ/*

restent différentes des réalités qu'elles dirigent.[1] Comment est-il possible de concevoir une semblable action du Seigneur sur lui-même, demandera-t-on, ne voyons-nous pas partout en ce monde que le sujet d'une action est autre que l'objet de cette même action ? Où est la loi universelle, demandent à leur tour les mādhva, n'en connaissons-nous pas des exceptions évidentes ? Chaque fois que nous prenons conscience de nous-même, ne sommes nous pas à la fois sujet et objet de l'acte de connaître.[2] La réponse est profonde car elle permet de concevoir l'action de Dieu sur ses énergies comme semblable à l'acte par lequel Dieu se connaît lui-même. Par un acte aussi simple que celui de la conscience de soi, la conscience divine, éternellement lumineuse à elle-même, connaît ses formes multiples, désire les manifester, conçoit la diversité des êtres que chacune de ses *śakti* régira, tout ceci comme par un seul mouvement, sans effort, par "seul désir," par "pur jeu".

Ainsi, il ne faut rien moins que la causalité divine pour rendre compte de la causalité que nous voyons à l'œuvre dans le moindre phénomène de l'univers, dans la mesure même où celui-ci représente une nouveauté qui ne peut être expliquée par la causalité purement matérielle. Madhva résume sa pensée en une définition riche de signification. Tout *vikāra*, toute modification, est, dit-il, *anyathā-bhāva*, un état différent, qui est "acquisition de *viśeṣa* en dépendance d'un autre". Cet Autre ne peut être ultimement que le Seigneur. Il est remarquable que Madhva ajoute à l'idée de nouveauté celle d'irréversibilité : *anivartyānyathābhāva*, précise-t-il, " un état autre qui est irréversible".[3] L'originalité de cette précision est-elle apparue trop grande à Jayatīrtha ? Toujours est-il que sur ce point il atténue la pensée de son maître, en comprenant que le mot "irréversible" sous-entend aussi toutes les autres transformations, aussi bien

---

[1] B.S. Bh., II. 1. 29 *paramātmano vicitrāśca śaktayaḥ santi nānyeṣām/* "Le Suprême Ātman possède des *śakti* variées non les autres êtres"; *ibid.* II. 1. 31 *ato na kevalaṃ vicitraśaktiḥ kiṃ tu sarvaśaktir eva/* "Ainsi il n'est pas seulement puissance variée mais toute-puissance".

[2] Cf. Ie part. ch. 1 notes 2 et 3, p. 54

Ait. U. Bh., II. 2 (p. 15a) *na ca kartṛkarmavirodho nāmāstītyatra kiñcinmānam/ śrutyanubhavasiddhatvācca svadarśanādeḥ/* "et il n'y a ici aucune preuve qu'il y ait contradiction au fait d'être (à la fois) objet et agent de l'action, et parce que le fait de se voir soi-même est établi par la Śruti et par l'expérience".

[3] A.V., I. 4. 62 [6] (p. 15a) *parādhīnaviśeṣāptir anivartyo'nyathābhavaḥ/ kṣīrādivad vikāraḥ syānnaiva sa syād hareḥ kvacid/* "Le *vikāra* est une transformation irréversible qui est acquisition de *viśeṣa* en dépendance d'un autre, comme pour le lait etc., et il ne peut jamais se produire en Hari".

Cf. IIe part. ch. 2 et notes 2 et 3, p. 168.

réversibles qu'irréversibles. L'interprétation ne s'impose pas, c'est le moins qu'on puisse dire, et elle rend le mot *anivartya* parfaitement inutile. Il est au contraire tout à fait conforme à la pensée de Madhva de passer de l'idée de nouveauté de l'effet à celle d'irréversibilité de la transformation causale. S'il est vrai de dire que son univers pluraliste ne comporte pas de réalités absolument identiques entre elles, il est possible de dire également qu'aucun changement ne peut rétablir purement et simplement un état antérieur dans un nouvel environnement concret, une nouvelle situation temporelle de la totalité du réel.

Est-il possible de préciser les autres termes de la formule et de comprendre ce que représente la notion "d'acquisition de *viśeṣa*". L'adjonction à une réalité d'un caractère "qu'elle ne possédait pas auparavant" en fait un tout nouveau, à tel point dit Jayatīrtha qu'il est légitime d'employer à son sujet le mot de naissance, *janana*.[1] Cependant, l'analyse du *viśeṣa* l'a montré comme intérieur à la chose, ne faisant qu'un avec sa cohésion intime, soutenant ses *viśeṣa* périphériques. Il a bien été dit que ces *viśeṣa* périphériques ne sont pas tous aussi nécessairement unis à l'objet concret ; certains qui ne sont pas "conformes à la substance", *ayāvaddravya*, peuvent être détachés d'elle sans changer sa nature. Mais il s'agit ici d'une transformation plus radicale, puisque cette perte ou cette acquisition de *viśeṣa* font une autre réalité, nommée d'un nouveau nom,[2] complètement séparée de celle qui lui a donné naissance. Pour comprendre ceci il faut, semble-t-il, se référer au caractère actif du *viśeṣa*, que Jayatīrtha nomme *padārtha-śakti*, puissance de la chose. Si le mot de *śakti*, employé ici, est pris dans le sens précis que lui donnent les mādhva, le *viśeṣa* n'est pas la chose, il diffère de ce qu'elle est, de son *svarūpa*, comme la *śakti* du feu a été dite différer du *svarūpa* du

---

[1] N.S. II. 3. 10. Texte cité plus haut, IIe part. ch. 1 note 2 p. 151

[2] A.V., II. 3. 21 ss [2] (p. 34b) *naiva kiñcit tato janmavarjitaṃ paramād ṛte/ parādhīnaviśeṣatve janmanaḥ sthūlatābhavaḥ/ pūrvaśabdavilopaśca yadi janmeti kīrtyate/* "C'est pourquoi il n'y a absolument rien qui soit exempt de naissance, sinon le Suprême, comme la naissance est le fait d'être modifié en dépendance d'un autre. Puisque c'est prendre l'état grossier et perdre le nom antérieur, l'on appelle aussi cela naissance".

N.S. *ibid.* (p. 8a-b) *upādānadharmiṇo dharmyantarātmanā parivartaḥ sthūlatābhāvaḥ/ ata eva pūrvaśabdavilopaśca pūrvaśabdanivṛttau śabdāntarapravṛttiścetyarthaḥ/* "L'état dans lequel sont les choses grossières, c'est celui de la transformation d'un support qui est leur cause matérielle, en forme d'un autre support, c'est pourquoi se produit la perte du nom antérieur, puisqu'il y a retrait de l'application du nom antérieur pour lui appliquer un nom nouveau, tel est le sens".

feu.[1] Comme toute *śakti* il relève d'un pouvoir d'un autre ordre, il est une force qui maintient la cohésion de la chose et qui se trouve directement sous le contrôle du Seigneur. Il semble que dans la vision du monde des mādhva, les transformations des êtres proviennent d'une expansion ou d'une rétraction de cette puissance interne, donnant aux réalités la capacité d'absorber les éléments les unes des autres, jusqu'à un certain point de rupture après lequel une chose a acquis ou perdu trop d'éléments pour garder le même équilibre intérieur. Une nouvelle cohésion se refait, une nouvelle *śakti* intervient, pour soutenir dans son existence propre un nouveau tout concret. Ceci se trouve confirmé par une formule de Rāghavendra-tīrtha, disant que Dieu "dans le domaine des choses inertes" "donne aux réalités, comme existences et comme effets, l'accroissement et la destruction".[2] Ainsi à des choses matérielles ne s'adjoignent à proprement parler que des éléments matériels, mais l'adjonction elle-même n'est possible que par l'intervention d'une nouvelle puissance de cohésion, qui est "acquisition d'un *viśeṣa*".

La notion de *śakti* ne rend donc pas seulement compte des transformations causales, elle est requise tout aussi bien pour expliquer la permanence des êtres. Madhva le dit en termes exprès à propos de la conservation, *sthiti*, du monde. Il est absurde de penser, dit-il, que seules l'émission et la ḍestruction du monde dépendraient du Seigneur, et que sa conservation se ferait d'elle-même, par sa

---

[1] Nous avons déjà signalé plus haut (IIe part. ch. 4 n. 2 p. 198) une certaine disparité de vocabulaire entre les citations du B.T. qui déclarent le *viśeṣa* "essence propre de la chose" (*vastu-svarūpa*) et la doctrine de Madhva selon laquelle c'est la différence *bheda* qui est définie comme *vastu-svarūpa*. La distinction des deux notions semble s'accentuer ici : en effet si le *viśeṣa* est une *śakti* il faut le dire du point de vue des mādhva "autre que le *svarūpa*" : il serait le pouvoir qui fait le *svarūpa*, qui maintient chaque réalité dans son existence propre et assure la cohésion de chaque substance à ses attributs. Ce pouvoir "invisible" doit être rapporté à la *śakti* divine, déclarée cause des *svarūpa*, des essences propres de tous les êtres. Les deux notions de *śakti* et de *svarūpa* semblent cependant dans le B.T. ne faire qu'une seule notion comme en témoigne le texte cité plus haut n. 1 p. 317 déclarant le *viśeṣa* "essence propre", se supportant lui même, et ajoutant qu'il est éternel selon la substance, et qu'il naît selon la forme spécifique : ces derniers caractères semblent davantage correspondre à la relation *śakti-vyakti*, puissance-manifestation.

[2] T.S., *comm.* (p. 5) *jaḍeṣu bhāvakāryapadārthānāṃ vṛddhikṣayādidānam/*

seule nature, *svabhāva* : "Toute nature propre dépend du Seigneur".[1] Jayatīrtha précise qu'il s'agit de la nature propre de chaque être, de son existence concrète constituée de ce qu'il est en lui-même, *svarūpa*, et des attributs, *dharma*, qu'il possède. Ainsi se précise la relation de dépendance qui unit tout être à l'Etre : c'est l'existence, *sattā*, de chaque réalité qui se trouve constamment causée par la cause unique. Madhva affirme ailleurs de façon solennelle la puissance totale qui appartient au seul Seigneur, maître des *śakti* de la matière et des âmes : "en aucun être n'existe de puissance autonome, car seul le Seigneur rend actives ces puissances, et toujours dépendent directement de lui l'existence, les connaissances et les activités des puissances du *pradhāna* et des *puruṣa*, elles en dépendent toutes".[2] Par souci de cohérence Jayatīrtha comprend le mot *pratīti*, "connaissance", comme le fait d'être connu par *pramāṇa*, objet de connaissance vraie, *pramā-viṣaya*, de telle sorte que la formule puisse s'appliquer aussi bien à la matière qu'aux esprits.[3] L'idée est ingénieuse et profonde : Dieu ne fait pas seulement que les êtres soient ce qu'ils sont et qu'ils agissent selon leur nature, mais encore qu'ils puissent être connus en toute vérité ; il garantit de ce fait la valeur de nos connaissances, l'adaptation des capacités de connaître et des capacités d'être connu.

Ce qui est vrai de chaque être en devenir, est vrai également de l'univers en sa totalité. Bien que la matière primordiale, la *prakṛti*, soit éternelle il est possible de lui appliquer la notion de création, en entendant celle-ci au sens de *parādhīnaviśeṣāvāpti*, "acquisition de *viśeṣa* en dépendance d'un autre", en dépendance de l'action du Seigneur. A l'origine de chaque nouveau *kalpa*, l'équilibre interne des trois *guṇa* de la *prakṛti* se trouve détruit, et ce mouvement fait apparaître dans leur ordre les vingt-quatre *tattva*, principes constitutifs du monde, tels que les donne la tradition des textes et que les enseigne le "vrai" sāṅkhya. Il est remarquable cependant de voir Madhva infléchir ce schème en un sens plus résolument créationniste : cette évolution interne de la *prakṛti* ne représente à ses yeux qu'un premier temps de la création qu'il nomme *asaṃsṛṣṭa*, c'est-à-dire

---

[1] A.V., III. 2. 166 ss. [13] (p. 44a-b) *sṛṣṭināśau tadadhīnāvitīrite/ svabhāvatvāt sthiter naitad apekṣeti na yujyate/ yatas svabhāvo'pyakhila īśāyatto'khilasya ca/* "Si l'on dit que la production et la destruction (du monde) dépendent toutes deux de lui, mais que sa conservation se produit par sa propre nature, sans être relative à lui: ceci ne convient pas; parce que toute la nature propre de tout est elle-même en dépendance du Seigneur".

[2] Cf. chapitre précédent, note 2 p. 295

[3] *ibid.* note, 3 p. 295

"non pleinement produit".[1] Ce n'est encore qu'une manifestation des propriétés de la *prakṛti*, portant en elle la potentialité de l'univers, ce n'est pas la production achevée d'êtres individuels, porteurs de leurs propres spécifications, séparés entre eux par des divisions réelles et susceptibles eux-mêmes de production et de destruction. Une telle production correspond au second temps de la création nommé *saṃsṛṣṭa* "pleinement produit" qui porte sur l'univers concret, "l'œuf cosmique et tout ce qu'il contient" dit Madhva.[2] La distinction semble vouloir insister sur le caractère nouveau de cet effet qu'est le monde, par rapport aux *tattva* que contenait en puissance la *prakṛti*, en vue de mettre en évidence l'intervention nécessaire de la causalité divine en tout nouvel effet. En d'autres termes il ne suffit pas d'une chiquenaude initiale à partir de laquelle une évolution continue produirait automatiquement le monde : seule la puissance divine est capable de faire apparaître à l'existence comme de soutenir dans leur durée et leur individualité propres, les réalités infiniment variées de cet univers.

Pour produire le monde Dieu n'utilise pas seulement la *prakṛti*, cause matérielle et support des êtres, mais il se sert encore d'une cause instrumentale, qui est le temps. Celui-ci est éternel comme la matière, et il est lui aussi susceptible d'acquérir des *viśeṣa*, de prendre des spécifications en dépendance de la volonté divine. Cependant, alors que la matière portait en elle la potentialité de ses *viśeṣa* multiples, le temps est par nature "dépourvu de *viśeṣa*",[3] son cours continu est absolument homogène. Le point de départ de chaque période cosmique n'est

---

[1] C'est la traduction que donne, de ce terme, B.N. Venkateśachar, dans sa traduction du *Tattva-saṅkhyāna*. "not fully created". Le contexte y invite puisqu'il s'agit de la *sṛṣṭi*, de la création du monde. Mais le terme *saṃsṛṣṭa* a aussi le sens plus technique de "ce qui est en combinaison indissociable". La première création serait celle de réalités "non-combinées" entre elles, la seconde produirait des ensembles subsistant dans leur existence individuelle.

[2] T.S., p. 1b *anityaṃ dvividhaṃ mataṃ/ asaṃsṛṣṭaṃ ca saṃsṛṣṭaṃ asaṃsṛṣṭaṃ mahān aham/ buddhir manaḥ khāni daśa mātrā bhutāni pañca ca/saṃsṛṣṭaṃ aṇḍaṃ tadgaṃ ca samastaṃ samprakīrtitam*/"Le non-éternel est de deux sortes, non-pleinement créé et pleinement créé. Le non-pleinement créé est: le *mahān*, l'*ahaṅkāra*, la *buddhi*, le *manas*, les dix *indriya*, les cinq éléments subtils et les cinq éléments grossiers. Le pleinement créé est connu comme l'œuf (du monde) et tout ce qu'il contient".

Cf. Ie part. ch. 5, note 3 p. 124.

[3] Cf. IIe part. ch. 2.

pas inscrit en lui de toute éternité,[1] il ne porte pas en lui un rythme naturel qui lierait la volonté divine. C'est cette volonté seule qui introduit en lui des *viśeṣa*, distinguant les temps, celui de la création, celui de la conservation, celui de la destruction, et spécifiant le devenir du monde en divisions mesurables, en ces fractions de durée que nous nommons *kṣaṇa*, *lava* etc. De tels *viśeṣa* sont produits au sens fort, étant toujours nouveaux les uns par rapport aux autres, et ne pouvant se produire les uns les autres : il est possible de leur appliquer le terme d'*abhūtvā-bhavana* "production de ce qui n'était pas auparavant".[2] Ainsi au caractère nouveau de l'événement causal, mis en évidence par la doctrine *sadasatkāryavāda*, correspond le caractère nouveau du temps de cet événement : l'auteur de toute nouveauté est directement le Seigneur, cause première et cause unique. Pour produire le moindre effet, celui-ci produit une spécification toute neuve en son instrument éternel. C'est pourquoi il ne semble pas indifférent que Madhva ait précisé que les transformations causales étaient irréversibles.

Le temps n'est pas seulement l'instrument d'une action sur les réalités temporelles. Par lui les réalité éternelles sont mises en relation au devenir du monde. Ceci était déjà vrai de la matière, mise en branle, mise dans le mouvement du temps. Mais toutes les autres réalités éternelles se trouvent, par le moyen du temps, soumises à une sorte de création, entendue au sens "d'acquisition de *viśeṣa* en dépendance de l'Autre". Au moment de la création du monde, l'espace *avyākṛta* devient spécifié du fait qu'il se trouve lié aux êtres concrets qu'il reçoit en lui ; le Veda acquiert la spécification d'un ordre immuable de ses syllabes ; les *jīva* enfin, sortant du sommeil cosmique, reçoivent un corps auquel ils sont liés. Ainsi est-il possible de dire que tout est soumis à la volonté divine, exprimée en son instrument premier qu'est le temps. C'est pourquoi le *Bhāgavata-purāṇa* ap-

---

[1] A.V., II. 2, 175 ss. [6] (p. 28b) *tatkālasṛṣṭim evāto vāñchatīśaḥ sadaiva hi/ syāt kālaḥ sa tadaiveti kālasya svagatatvataḥ/ svabhāvād eva hīcchaiṣā devasyaiṣa iti śruteḥ/ svabhāvo'pi pareśecchāvaśa ityuditaḥ purā/ nityā anityāśca tatas tadadhīnā iti śrutiḥ/* "C'est ainsi que le Seigneur, dans sa volonté éternelle désire la création de tel temps : 'que soit alors ce temps', dit-il, du fait que le temps est contenu en lui-même. Car c'est par sa nature que sa volonté est telle, puisque la Śruti dit 'telle est (cette nature) de Dieu' (Mā. U. Kā., I. 9). Il a été déjà dit que la nature propre elle-même est sous le pouvoir du suprême Seigneur; et la Śruti dit que, de ce fait, les éternels et les non-éternels dépendent de lui". (Cf. ch. suivant, note 2 p. 333.

[2] Cf. IIe part. ch. 2.

pelle le temps une *śakti*, une puissance du Seigneur :[1] il est l'expression privilégiée de sa puissance, absolument docile à son action, directement spécifié par elle au point que tout éternel soit-il, il est dit naître du seul désir divin : "que le temps soit" disent les textes.[2]

Mais, est-il objecté, si Dieu produit le monde à l'aide d'auxiliaires éternels, que devient sa toute-puissance ? N'est-il pas ainsi éternellement asujetti à des conditions déterminées, obligé de se conformer à la nature des causes qu'il emploie ? Comment parler au sens absolu d'autonomie divine, de souveraineté exclusive, comment continuer à définir Dieu comme le *svatantra* ? Madhva ne pense pas que l'objection porte sur son système, car c'est justement celle qu'il fait aux vaiśeṣika. Ceux-ci pensent en effet, comme les mādhva, que Dieu est cause efficiente et non cause matérielle du monde. Il produit celui-ci avec l'aide de causes auxiliaires éternelles, les atomes, le temps et la puissance invisible de l'*adṛṣṭa*, causalité morale. En ce cas objectent les mādhva, Dieu n'est pas cause autonome,[3] il dépend de ses auxiliaires. Mais ne rencontrent-ils pas la même difficulté ? La réponse introduit un nouvel approfondissement de la notion de toute-puissance. Il faut affirmer d'abord que Dieu n'a pas besoin du monde car il est le Parfait, *pūrṇa*, la plénitude qui se suffit à elle seule. Il faut affirmer ensuite que Dieu est le tout-puissant, absolument libre et ne tirant que de lui-même les règles de son action. Dieu aurait pu ne pas créer, et il aurait pu créer "autrement" dit Madhva.[4] Agir "autrement", commente Jayatīrtha, ceci signifie qu'il aurait pu agir "sans causes" ou en employant d'autres causes. Il n'est pas assujetti à la matière ni au temps, il aurait pu se passer d'eux , ou bien prendre le

---

[1] A.V., II. 2. 172 [6] (p. 28b) *udīrayati kālākhyāṃ śaktim ityasya vāgapi/ kālasya kālagatvena na virodho'pi kaścaṇa/ asaṅkhyātaviśeṣatvād icchāyā api sarvadā/* "Sa parole elle-même dit 'qu'il suscite une puissance nommée temps'. Du fait que le temps est contenu dans le temps, il n'y a là aucune contradiction : car sa volonté possède éternellement un nombre incalculable de spécifications". (Bhāg. Pur. III. 8. 11.)

[2] Cf. note 1 p. 325.

[3] B.S. Bh., II. 1. 15 *svatantrabahusādhanā sṛṣṭir loke dṛṣṭā/ naivaṃ brahmaṇaḥ/ svarūpasāmārthyād eva tasya sṛṣṭiḥ/* "L'on voit en ce monde des productions utilisant beaucoup de moyens indépendants. Il n'en est pas ainsi pour le Brahman : c'est par la seule puissance de sa nature propre qu'il produit (le monde)".

[4] A.V., II. 1. 92 [6] (p. 21a) *śakto'pi hyanyathā kartuṃ svecchāniyamato hariḥ/ kāraṇair niyatair eva karotīdaṃ jagat sadā/* "Bien que Hari soit capable d'agir autrement, c'est par des causes déterminées qu'il fait constamment ce monde, selon la détermination de sa seule volonté".

temps comme cause matérielle et la matière comme cause efficiente; il aurait pu aussi créer dans un autre ordre, sans suivre le processus qui fait sortir les uns des autres les divers *tattva*.[1] Toutes ces différentes possibilités sont mises sur le même plan; l'une d'elles pourtant est chargée d'une signification métaphysique assez surprenante. Si Dieu peut créer sans cause c'est qu'il peut créer du néant, même s'il a, de fait, choisi d'agir autrement. Mais les mādhva écartent à plusieurs reprises toute production à partir du non-être absolu, celle-ci leur paraissant une notion contradictoire. Il faut noter cependant qu'ils reconnaissent à Dieu le pouvoir de réaliser les contradictoires, c'est là sa "puissance inconcevable", *acintya-śakti*. La formule de Jayatīrtha n'est, en tout cas, pas un lapsus ni une simple figure de style : il la répète identiquement en deux passages différents de la *Nyāya-sudhā*.[2] Un texte de Madhva confirme par une image cette contingence de la matière dans l'œuvre créatrice. Commentant le texte

---

[1] N.S. *ibid.* (p. 220a) *anyathā kāraṇair vinā kartuṃ śakto'pi hariḥ kāraṇāntarāṇyupādāyaiva kariṣyāmīti svecchāniyamataḥ kāraṇair evedaṃ jagat sadā sṛjati| evam anyathā prakṛtyāhaṅkāram ahaṅkāreṇa mahāntam ityevam| tathā prakṛtiṃ nimittīkṛtya kālādikaṃ copādānīkṛtya kartuṃ śakto'pyetenaivedam etad upādānīkṛtyaivedaṃ srakṣyāmīti svecchāniyamato niyataiḥ kḷptair eva tathā niyataiḥ svaniyatasattāśaktyādimadbhir eva kāraṇair idaṃ jagat sadā karoti|* "Autrement": bien que capable d'agir sans causes, Hari crée toujours ce monde à l'aide de causes selon la détermination de sa volonté par laquelle il déclare : je vais créer (ce monde) en prenant appui sur des causes différentes de moi. De même 'autrement' (peut signifier) en produisant l'*ahaṅkāra* à partir de la *prakṛti* et le *mahān* à partir de l'*ahaṅkāra*. De même, bien qu'il soit capable d'agir en prenant la *prakṛti* comme cause instrumentale et le temps etc., comme cause matérielle, il décide : je vais créer ce monde par tel instrument et en prenant telle cause matérielle; ainsi il fait toujours ce monde par des causes déterminées, façonnées par sa seule volonté, qu'il a déterminées ainsi, c'est-à-dire comme possédant une existence, une puissance etc., déterminées par lui".

[2] A.V., II. 1. 94 ss. [6] (p. 21a) *śakto'pi bhagavān viṣṇur akartuṃ kartum anyathā| svabhinnaṃ kāraṇābhinnaṃ bhinnaṃ viśvaṃ karotyajaḥ|* "Quoique le Bienheureux Viṣṇu soit capable de ne pas agir ou d'agir autrement, lui le Non-Né fait cet univers différent de lui, et à la fois non-différent et différent de sa cause (matérielle)".

N.S. *ibid.*: *akartuṃ śakto'pi karoti| anyathā vinā kāraṇais tadvyatyāsena ca kartuṃ śakto'pi niyataiḥ kāraṇaiḥ karotīcchayeti yojyam|* "Bien que pouvant ne pas agir, il agit. Bien que pouvant agir 'autrement,' sans causes ou en inversant celles-ci, il agit par sa volonté avec des causes déterminées, tel est l'enchaînement du sens".

de la *Bhagavad-gītā* dans lequel le Seigneur déclare qu'il agit "en prenant appui sur sa *prakṛti*", Madhva précise qu'il en est comme d'un homme qui pouvant marcher sans canne en prend une, par jeu, pour s'appuyer.[1]

Il est de fait, l'Ecriture l'enseigne, que Dieu crée le monde à partir de la matière et en prenant le temps pour instrument. Mais il faut appliquer à ces deux auxiliaires de l'action divine ce qui a été dit de toutes les réalités éternelles : leur essence propre est voulue par Dieu. Les causes dont Dieu se sert tirent de lui leur nature de cause, elles ne sont efficaces que par l'efficacité de son seul pouvoir. Il n'y a donc, pense Madhva, qu'une cause véritable, la cause *svatantra*, et elle est toute-puissante ce qui signifie qu'elle peut donner à d'autres réalités la capacité de lui servir de moyens. Celles-ci ne constituent pas une limitation de la puissance divine mais, bien au contraire, elles nous font connaître en pleine lumière son pouvoir absolu.[2] Dira-t-on cependant, se demande Jayatīrtha, que ces causes secondes une fois constituées en lois régulières, deviennent des normes auxquelles la volonté divine doit se conformer ? Certainement, répond-il, mais ceci ne la prive aucunement de son autonomie car cette régularité, inscrite dans la notion de cause, est elle-même le fait d'un vouloir divin.[3] Ainsi l'ordre du monde ne contredit pas la toute-puissance : bien que "Hari soit capable d'agir autrement, c'est selon des causes déterminées qu'il fait cons-

---

[1] G. Bh., IX. 8 (p. 34a) *prakṛtyavaṣṭambhas tu yathā kaścit samartho'pi pādena gantuṃ līlayā daṇḍam avaṣṭabhya gacchati|*

[2] B.S. Bh., II. 1. 19 *sādhanānāṃ sādhanatvaṃ yadātmādhīnam iṣyate| tadā sādhanasampattir aiśvaryadyotikā bhaved| ityādeḥ sādhanāntareṇa sṛṣṭir yuktā|* "puisque les causes ont leur caractère de cause en dépendance de l'Ātman, l'agencement des causes doit mettre en lumière sa souveraineté, est-il dit : c'est pourquoi il convient que la création se fasse par le moyen d'une cause autre (que lui)".

[3] N.S., II. 1. 92 (p. 220a) *yad uktam īśvarasya kāraṇopādānādiniyamo'sti na veti| tatrāstīti brūmaḥ| tathā ca prakṛtyādīnāṃ kāraṇatvaṃ yuktam| sa ca niyamo na kulālāderiva tānyapahāya vyatyasya vā karaṇe śaktyabhāvanibandhanaḥ| yena tasya svātantryaṃ teṣāṃ ca pāratantryaṃ na syāt| kiṃ nāma svecchāyatta eva| tataḥ svātantryādikam api yuktam| na ca tāni svādhīnasattāśaktyādimanti| yenaiśvaryaṃ nirargalaṃ na syāt| kiṃ tu bhagavatyeva tadīyaṃ sattādikam āyatate| tatas tatsācivyam atiśayenaiśvaryasya dyotakam eva|* "Pour la question qui nous a été posée : est-ce que le Seigneur a nécessairement des causes matérielles etc., ou non, nous répondons que cette nécessité existe, et c'est ainsi qu'on peut parler pour la *prakṛti* etc., de leur nature de cause. Et cette nécessité n'est pas comme celle qui lie le potier, le restreignant, par absence d'efficacité de son instrument, quand il omet ou inverse les causes, ce qui serait

tamment ce monde, selon la détermination de son seul désir", dit Madhva.[1]

C'est donc en un sens très absolu qu'il faut entendre dans cette perspective un texte du *Bhāgavata-purāṇa* que Madhva cite avec prédilection : "la substance, le *karman*, le temps, les natures propres de même que les *jīva*, existent par sa faveur, cessent d'exister s'Il se détourne".[2] Le pouvoir divin fait la réalité des éternels comme des non-éternels,[3] il donne aux êtres d'être ce qu'ils sont, aux causes d'être efficaces et au devenir d'être réel. Le monde tout entier est absolument contingent, à la fois dans son essence, dans son existence et dans les lois de cette existence. De ce point de vue l'affirmation de Jayatīrtha déclarant que Dieu aurait pu créer "sans causes", prend toute sa force. Elle n'apparaît pas comme une simple formule laudative, elle correspond à une nécessité interne de la doctrine. En approfondissant les implications de la notion de *svātantrya*, elle en met en évidence les exigences totales : un monde réel, absolument dépendant de Dieu, doit dépendre de celui-ci pour sa réalité même; Dieu aurait donc pu lui donner directement toute sa substantialité, sans le tirer d'une matière préexistante. Cette matière elle-même quoique éternelle tient tout ce qu'elle est, son existence et son éternité, du vouloir divin. Une dépendance si totale exprime une relation très proche de celle de création *ex nihilo*, bien que celle-ci ne soit jamais envisagée en contexte indien dans lequel le monde est considéré comme éternel. Il s'agit en effet d'une relation absolument réelle, entre des êtres conçus comme également existants, mais dont l'un seul peut "donner" aux autres d'être ce qu'ils sont. C'est en effet en terme de don

---

refuser à celui-ci l'autonomie, et à celles-là l'hétéronomie. Mais une telle nécessité dépend de sa volonté elle-même, et c'est pourquoi on peut parler d'autonomie. Et il ne faut pas dire que ces causes possèdent une existence, une puissance etc., qui ne dépendent que d'elles-mêmes, de telle sorte que la souveraineté divine ne serait pas sans obstacles, mais bien que l'existence etc., qui leur appartient dépend du seul Bienheureux. En conséquence, le fait qu'elles l'accompagnent met justement en évidence, de la plus haute façon, sa souveraineté".

[1] Cf. plus haut, texte cité note 4 p. 326.

[2] Bhāg. Pur. II. 10. 12 *dravyaṃ karma ca kālaśca svabhāvo jīva eva ca| yadanugrahataḥ santi na santi yadupekṣayā|* (Dans le seul A.V. ce texte est cité à I. 1. 13, II. 1. 90 Cf. aussi II. 2. 37, note suivante.

[3] Cf. chapitre précédent, note 4 p. 295. (Madhva y cite une Śruti parallèle au texte du Bhāg. Purāṇa).

que Madhva, citant le *Brahma-tarka*, exprime sa pensée : si Dieu est appelé régent du monde, c'est en ce qu'il "donne" aux êtres "l'existence et la nature propre".[1] Les éternels nous avaient déjà paru subsister sans autre matière que leur essence propre en face du regard divin, le monde en devenir apparaît lui aussi constamment suspendu au don de Dieu, par une sorte de création continuée *ab aeterno*. Dieu est la source de toute réalité et c'est pourquoi aucune existence ne saurait limiter son être ni sa puissance : la réalité du monde, dit Jayatīrtha "manifeste la grandeur de Dieu".[2]

[1] B.T., par. 13 *devatānāṃ svabhāvo'pi svarūpam api sarvadā| tadadhīnaṃ yato yāmī vāsudevaḥ prakīrtitaḥ| svabhāvasattādātṛtvaṃ yantṛtvam iti kathyate|* "La nature même, l'essence même, des divinités dépendent toujours de lui, c'est pourquoi Vāsudeva est proclamé le régent : régir c'est pour lui donner l'existence et la nature propre".

Jayatīrtha précise à N.S., I. 2. 16 (p. 40b) *na rājādivanniyāmakatvamātram antaryāmitvam api tarhi sattādipradatvam ityuktaṃ bhavati|* "Il est dit que cette régence intérieure n'est pas seulement un contrôle analogue à celui d'un roi, mais c'est le fait de donner l'existence etc.".

[2] N.S., I. 4. 95 (p. 102a) *apuruṣārthatvānna prapañcasatyatāyāṃ tātparyam iti cenna| satyajagannirmātṛtvādipārameśvaramāhātmyajñānasyaiva puruṣārthahetutvāt|* "Si l'on nous dit que le sens de ces textes ne peut être la réalité du monde, parce que cela n'a pas rapport à la fin de l'homme, nous disons que si, car la connaissance de la grandeur du Suprême Seigneur, dans son activité créatrice d'un monde réel, est bien la fin de l'homme".

DIEU ET LES SUJETS SPIRITUELS

Le monde nous révèle la grandeur de Dieu et l'absolue liberté de son action créatrice. Dieu est le seul *svatantra*, la matière et les esprits dépendent de lui de la façon la plus totale. Connaître Dieu en vérité, c'est donc le connaître à travers la relation même qui nous fait dépendants de lui, en tout ce que nous sommes, en tout ce que notre connaissance atteint, en tout ce que notre action produit. La contemplation de la souveraineté divine prend sa source dans la vision de la dépendance du monde, et elle s'intériorise par la connaissance de notre propre dépendance vis à vis de celui qui "guide de l'intérieur" toutes nos expériences. Le progrès de la connaissance et de la dévotion consiste à devenir de plus en plus conscient du pouvoir divin, de plus en plus docile à son action. Tel est l'enseignement du Veda, telle la fin à laquelle nous tendons. C'est pourquoi Madhva ne craint pas d'affirmer que le second *sūtra* des *Brahma-sūtra*, "*janmādyasya*", disant que le Brahman est "celui dont proviennent la naissance et les autres états de l'univers", nous donne d'emblée la définition de Dieu, son *lakṣaṇa*,[1] grâce auquel nous pouvons entreprendre la *jijñāsā*, la recherche de sa connaissance. C'est en effet un *lakṣaṇa* qui atteint au cœur de son essence même, *svarūpāntargatalakṣaṇa* comme le précise Jayatīrtha.

Mais ceci suscite aussitôt une question : si la définition même de Dieu est d'être créateur, que devient la transcendance divine? Si la notion de Dieu se trouve relative à celle du monde, le *svatantra* dépend du *paratantra* tout autant que ce dernier est dit dépendre de lui. Il est certain cependant que les mādhva ne peuvent vouloir signifier une telle conséquence : ils affirment trop fermement et trop constamment que Dieu est plénitude absolue. Il n'a pas besoin du monde, il aurait pu ne pas créer. Aussi pour comprendre l'affirmation selon laquelle le

---

[1] A.V., I.1. 97 [2] (p. 5a) *janmādyasyeti tenaitad viṣṇor eva svalakṣaṇam/ asyodbhavādihetutvaṃ sākṣād eva svalakṣaṇam/*"Lorsqu'il est dit 'celui de qui (proviennent) la naissance etc., de ce monde' par là est assurément donnée la marque propre de Viṣṇu. Le fait d'être cause de la production etc., de ce monde est assurément sa marque propre immédiate".

D'après B.N.K. Sharma, *Hist.Dv.Sch.* (I. p. 161) ce passage vise la doctrine de l'auteur du *Vivaraṇa* selon lequel le caractère d'être créateur est un *taṭastha-lakṣaṇa* un caractère extrinsèque du Brahman (cf. note suivante). Le *Nyāya-kośa* donne pour exemple de *taṭastha-lakṣaṇa* : "la maison de Devadatta est celle sur laquelle est posé un corbeau".

fait d'être créateur est le *lakṣaṇa* de Dieu, faut-il se référer au sens technique du mot : le *lakṣaṇa* est le signe qui désigne un objet par un caractère tel que nous ne puissions le confondre avec aucun autre. Le *lakṣaṇa* donné ici n'est pas une définition exhaustive qui épuiserait le tout de Dieu, il indique un caractère qui n'appartient qu'à Dieu, et il n'est pas de meilleur signe de la divinité que cette puissance souveraine qui ne peut appartenir à nul autre. Dire que ce *lakṣaṇa* atteint l'essence même de Dieu ne signifie pas davantage une nécessité "d'être créateur" imposée à l'Etre absolu : ceci signifie que ce caractère est vrai, qu'il atteint une activité réelle de la puissance divine, et que nous connaissons par lui la relation authentique du monde à Dieu. C'est en ce sens en effet que Jayatīrtha commente lui-même sa formule : parler de *svarūpāntargatalakṣaṇa*,[1] s'oppose à la doctrine selon laquelle il n'y aurait pas de relation réelle entre le monde et Dieu, à la position des non-dualistes pour qui le monde serait surimposé au Brahman par une relation illusoire. Le monde des advaitin est conçu comme étranger à Dieu, celui des mādhva est l'expression réelle d'une volonté divine véritable. Connaître le monde, le connaître comme réel, c'est connaître quelque chose de Dieu, une relation unique et qui vient du cœur même de la substance divine.

Les exigences de la liberté divine ne sont nullement minimisées par les mādhva. L'Etre absolu est souverainement libre, parce qu'il est plénitude consciente de sa propre perfection : il ne peut donc avoir de but, *prayojana*, extérieur

[1] Jayatīrtha résume ainsi les positions possibles en perspective advaita (N.S. *ibid.*,) : *jagagjanmādikāraṇatvaṃ na lakṣyabrahmaṇaḥ svarūpāntargataṃ lakṣaṇam/kiṃ tu taṭastham eva/traividhyam atra sambhavati/māyāviśiṣṭaṃ brahma kāraṇam iti vā/māyāśaktimat kāraṇam iti vā/jagatkāraṇaṃ tu māyaiva tadāśrayatayā brahma kāraṇam iti veti/sarvathāpi jagatkāraṇatvaṃ bāhyam eva/na sākṣāt svarūpāntargatam iti/*"Le fait d'être cause de la naissance etc., du monde n'est pas pour le Brahman connu indirectement une marque qui atteigne au centre de son essence. Mais c'est un caractère extrinsèque. Ceci peut se faire de trois manières : ou bien l'on dit que le Brahman qui est cause est le Brahman spécifié par la *Māyā*, ou bien qu'il est cause en ayant pour puissance la *Māyā*, ou bien que la *Māyā* est la cause même du monde et que le Brahman est nommé cause en tant qu'il est support de la *Māyā*. Dans tous les cas le fait d'être cause du monde lui est extérieur et n'est pas un caractère qui atteigne directement le centre de son essence".

à lui-même, aucune fin supposant un manque qu'il désirerait combler.[1] Les mādhva accumulent les expressions qui évoquent la gratuité radicale de l'action divine. Reprenant les formules traditionnelles selon lesquelles le monde serait un "jeu" divin, ils en accentuent encore la portée. Rāmānuja avait pensé que le jeu de Dieu avait pour fin le seul plaisir du jeu : Madhva écarte cette motivation, si gratuite soit-elle déjà. Dieu n'agit pas pour le plaisir qu'il trouverait en son activité, la relation est inverse : c'est par félicité qu'il déploie son jeu comme pour répandre et libérer un excès de joie.[2] Madhva ne recule pas devant les comparaisons les plus hardies : comme nous voyons un homme ivre se mettre à danser et à chanter, de même pouvons-nous concevoir le jeu divin, ivresse de félicité.

En mettant si vivement l'accent sur la gratuité de l'action divine, Madhva touche à l'extrême limite où cette gratuité deviendrait un autre nom de la nécessité, et on le voit en effet déclarer que Dieu agit par "sa seule nature". Il semble faire allusion à une activité qui découlerait automatiquement de la substance divine lorsque, pour justifier la possibilité d'une action dépourvue de but, il donne en exemple les mouvements machinaux qui ne désignent pas tous forcément quelque objet.[3] Mais d'autres indications corrigent cette nouvelle

---

[1] B.S. Bh., II. 1. 33 *kṛtakṛtyatvānna prayojanāya sṛṣṭiḥ/kiṃ tu yathā loke mattasya sukhodrekād eva nṛttagānādilīlā/na tu prayojanāpekṣayā/evam eveśvarasya/*"Parce qu'il a toutes ses fins accomplies, la création n'est pas pour un but. Mais de même qu'en ce monde un homme ivre, par excès de bonheur joue en dansant, en chantant etc., sans avoir aucun but, de même est le jeu du Seigneur".

[2] A.V., II. 1. 104 ss. [9] (p. 21b) *sadāpravṛttir īśasya svabhāvād eva kevalam/aṅgaceṣṭā yathā puṃsaḥ kāścid uddeśavarjitāḥ/devasyaiṣa svabhāvo'yam ityāha śrutir añjasā/krīḍāṃ prayojanaṃ kṛtvā sṛṣṭiḥ śrutivirodhinī/iti kevalalīlaiva nirṇītā prabhuṇā svayam/atmaprayojanārthāya spṛhāṃ śrutir avārayat/*"L'activité éternelle du Seigneur provient uniquement de sa nature. De même qu'il arrive à l'homme de remuer les membres sans vouloir rien désigner. La Śruti dit clairement 'telle est la nature de Dieu". Une activité créatrice qui prendrait son jeu pour but est contraire à la Śruti. Aussi le maître par lui-même l'explique-t-il comme 'pur jeu'. La Śruti a écarté un désir qui aurait un but personnel". (le texte cité est celui de Mā. U. Kā., I. 9, cf. ch. précédent note 1 p. 325).

[3] Cf. Note précédente. A.V., I. 1. 186 ss. [6] (p. 8a) *yasmāt sukhaṃ labdhvā karotyayam/karoti nāsukhī bhūmā sukhaṃ nālpe sukhaṃ bhavet/ityuktaṃ yat pravṛttiśca nṛttagānādikā sukhāt/duḥkhād rodādikā caiva sarvakartṛtvato'sya ca/sarvaśakter na duḥkhaṃ syād ataḥ kevalalīlayā/pravartako na ced eṣa prāṇyād anyācca kaḥ pumān/*'C'est parce qu'il est heureux qu'il agit. Personne n'agit étant malheureux ; le bonheur est abondance, et il n'y a pas bonheur là où il y a une

image : si Dieu agit "par sa nature" il agit aussi "par pure volonté".[1] Il n'est rien d'inconscient en Dieu, et le monde ne dérive pas de lui sans qu'il le veuille. Ce que signifie l'expression "par sa nature" en un tel contexte, c'est donc la spontanéité de l'action divine, qui ne peut exiger de son auteur aucun effort. Comment Dieu peut-il être heureux, s'il a la peine de régir le monde, est-il demandé ? Comment pourrait-il connaître la souffrance de l'effort, puisqu'il est le Tout-puissant à qui rien ne fait obstacle, répond Madhva[2] ?

Ayant ainsi poussé la notion de liberté divine jusqu'en ses dernières conséquences, Madhva semble n'avoir plus rien à nous dire de Dieu et de la raison dernière de ses activités. La pensée paraît devoir s'arrêter devant le mystère d'une "puissance inconcevable", *acintyaśakti*, source impénétrable de l'action de Dieu. L'image d'un monarque souverain dont la volonté arbitraire et despotique règle l'univers qu'elle a créé sans aucun motif, semble devoir s'imposer comme l'unique réponse à toutes nos interrogations. Ce n'est pourtant pas le terme de la réflexion mādhva. Dieu est sans but, a-t-il été dit, par la nécessité même de sa perfection. Cependant, être sans but signifie ici n'avoir pas de but personnel, *ātmaprayojana*, ne rien désirer pour soi-même. Ceci n'exclut pas dit Jayatīrtha,

---

limitation, est-il dit. Une activité de danse, de chant etc, est due au bonheur, du malheur ne proviennent que les larmes etc. ; parce qu'il est l'auteur de tout et parce qu'il est tout-puissant il ne peut connaître le malheur, c'est pourquoi il agit par pur jeu, sinon 'quel serait l'homme qui aurait vie et souffle" (Tai. U. II. 7).

[1] A.V., II. 1. 108 ss. [9] (p. 22a) *icchāmātraṃ prabhoḥ sṛṣṭir iti sṛṣṭau viniścitāḥ/iti praśaṃsayā kāmaśrutibhyaścaiva yuktitaḥ/mahātātparyayukteśca necchāmātraṃ niṣidhyate/*"Grace à l'affirmation : ils connaissent avec certitude la création ceux qui pensent que la création du Seigneur est pure volonté, et grâce aux Śruti qui parlent de son désir, et aussi grâce au raisonnement, et à la convergence de l'harmonisation totale, cette pure volonté n'est pas réfutée". (citation de Mā.U. Kā. I, 8).

[2] A.V., I. 2. 15 ss. [5] (p. 11b) *ramaṇaṃ nātiyatnasya vikṣepād eva yujyate/iti cet sarvaniyamo yasya kasmānna śakyate/svātmanāniyataṃ vastu pratīpaṃ hyātmano bhavet/svādhīnasattāśaktyādi katham ātmapratīpakam/*"Il n'y a pas de plaisir en un effort extrême, parce qu'il est cause de souci. Si l'on dit cela, nous demandons : qu'est-ce qui serait impossible à celui qui dirige tout ? Ce qui nous est obstacle est ce qui ne dépend pas de nous. Qu'est-ce qui pourrait lui faire obstacle à lui-même, à lui dont dépendent l'existence et les puissances etc., (des êtres) ?"

un but désintéressé, tourné vers le bien d'autrui, *paraprayojana*.[1] Mais nous ne pouvons en parler qu'à titre purement hypothérique, sera-t-il objecté : nous ne sommes jamais capables de connaître directement les intentions d'autrui, encore moins celles de Dieu[2]. Pouvons-nous espérer dépasser cette nouvelle limite ? Le raisonnement ne peut nous y aider, mais nous avons ici l'autorité de la Révélation, capable de nous apporter d'autres certitudes. Les textes nous disent que le Seigneur a compassion du monde, qu'il descend comme *avatāra* pour le bien de ses dévots, pour rétablir la vraie connaissance et l'ordre du *dharma* chaque fois que ceux-ci se trouvent en péril.[3] Cependant ces interventions temporelles, limitées à des situations déterminées, si elles témoignent d'un mouvement de compassion de la part du Seigneur, sont-elles susceptibles de nous assurer que le bien des êtres est la raison même de la création dans son ensemble ? Il semble que Madhva ne se satisfasse pas de ces indications trop partielles.

---

[1] N.S., II. 1. 107 (p. 243a) *ātmeti|paraprayojanārthatāṃ tvaṅgīkuruta eveti śeṣaḥ|* "but personnel" : compléter "mais on admet qu'il ait pour fin un but tourné vers autrui". (Le texte commenté ici est cité note 2. p. 333).

[2] N.S., I. 1. 69 (p. 258a) *īśvarapravṛtteḥ svaprayojanābhāvasya vakṣyamāṇatvāt|paraprayojanāni tu sūkṣmāṇyutprekṣituṃ na vayaṃ sthūladṛśvānaḥ prabhavāmaḥ|*"parce qu'il sera dit que l'activité du Seigneur est dépourvue de but personnel; quant à poser des intentions tournées vers autrui, qui sont du domaine subtil, nous ne le pouvons pas, nous qui ne voyons que le domaine grossier".

[3] N.S., I. 1. 1 (p. 12b) *prādurbhūta iti|atra kṛtakṛtyo'pi harir ātmakṛpāspadair viriñcabhavapūrvakair amarair arthito vyāsaḥ prādurbhūto na tu jāto grantham imaṃ cakra ityanena nārāyaṇasya śāstraprabhavatve 'nupapattiḥ parihṛtā| dṛśyante hi kevalaṃ kṛpāpāravaśyena paropakārāya pravartamānāḥ sutarāṃ tair arthitāḥ|ata eva paraprayojanam apyātmagāmīva manyamānasya bhagavataḥ śāstrapraṇayanam iti jñāpayitum ātmanepadaprayogaḥ|*" 'Il apparut' dit-il : ici, en disant que Hari, bien qu'il ait tous ses buts atteints, sur la demande des immortels, Viriñca, Bhava et les autres, objets de sa compassion, 'apparaissant' et non 'naissant' comme Vyāsa, fit ce traité, il écarte l'impossibilité que Nārāyaṇa soit l'auteur du texte. L'on voit en effet des êtres agir sous l'empire de la pitié pour autrui, en vue de les aider, à plus forte raison si ceux-ci le leur demandent. Ainsi, pour faire comprendre que la composition de ce texte est le fait du Bienheureux considérant la fin d'autrui comme la sienne propre, il emploie le mode réfléchi (le verbe *cakre*)".

Ce texte commente le début de l'A.V. où, comme au début du B.S.Bh,. du G. Bh. etc., Madhva dit que le Seigneur apparaissant sous forme de Vyāsa a fait le texte sur la démarche des dieux.

Par un mouvement de pensée tout à fait original, il dépasse en effet le plan de tels arguments pour accéder à une raison beaucoup plus essentielle. Au lieu de prendre pour base de certitude le contenu de tel ou tel récit scripturaire, il prend appui sur l'existence même de l'Ecriture. Celle-ci nous l'avons vu, est un *pramāṇa* indépendant, non seulement parce qu'il est indépendant des autres modes de connaissance, perception et raisonnement, mais parce qu'il se prouve lui-même, indépendamment de toute preuve préalable de l'existence de Dieu. Sa vérité, et la vérité de son existence, nous sont connues par elles-mêmes, *svataḥ*. Si nous prenons donc cette base ferme, et si nous considérons que le Veda forme une unité infrangible, dont chaque mot, chaque syllabe même, converge vers une signification unique, il nous suffit d'en tirer les conséquences. Le Veda vise à nous faire connaître le Brahman, cette connaissance nous est donnée comme notre but, *prayojana*, elle est pour notre salut, et ce salut peut être obtenu par grâce. Le Veda témoigne de l'intention salvatrice d'un Dieu qui veut et peut notre bien suprême.[1] La notion de grâce suppose celle de volonté, et nous éclaire sur la nature de cette volonté, elle nous assure que la volonté divine peut vouloir notre bien[2] sans rien perdre de sa liberté.

---

[1] A.V., II. 1. 109 [9] (p. 22a) *mokṣārthāḥ śrutayo yasmāt sa ca tasya prasādataḥ/unninīṣati vākyācca lokadṛṣṭānusārataḥ/icchānimittako yasmāt tadabhāve kutaḥ śrutiḥ/mahātātparyarahitā pramāṇatvaṃ gamiṣyati/*"...parce que les Śruti ont pour fin le salut, et parce que celui-ci provient de sa grâce, et à cause de la parole 'Il veut y conduire'; parce que, par analogie avec ce que l'on voit en ce monde la cause en est une volonté, car si celle-ci n'existait pas, comment la Śruti qui se trouverait privée de son harmonisation ultime pourrait-elle avoir autorité ?" (pour le début de ce texte cf. note 1 p. 334).

[2] Dans l'article *La délivrance selon Madhva* (Rev. Phil. 1957, no. 3) G. Dandoy (p. 324) fait remarquer que Madhva ne parle pas explicitement de l'existence en Dieu d'un but altruiste. Il cite un passage de la S.T.R.M. : *tan nāvadīt* "il n'en parle pas", (sans doute S.T.R.M. p. 12a). Ce passage est lui-même une citation de Jayatīrtha (comm. au V.T.V., p. 25 a-b). Dans les deux contextes il s'agit uniquement de savoir si les *purāṇa* ont été composés par Dieu dans un but altruiste : Jayatīrtha dit "parce que ce n'est pas utile ici il n'en parle pas". Il semble bien que Madhva ne dise nulle part expressément que Dieu puisse avoir un but altruiste mais il le sous-entend en des passages tels que celui cité à la note précédente. Il ne nous semble pas que l'interprétation de Jayatīrtha (donnée plus haut n. 1 p. 335) soit contraire à la pensée du maître. Le passage de Madhva, qui dénie à Dieu tout but "personnel" (cf. n 2. p. 333) est en effet immédiatement suivi du passage cité à la note précédente. La Śruti a pour fin de nous

Dieu est l'auteur des "natures propres des réalités éternelles" il est donc aussi l'auteur de la nature même des êtres spirituels. Ceux-ci bien qu'existant depuis un temps sans commencement, ne sont ce qu'ils sont que par un vouloir divin.[1] Dieu les a faits pour la connaissance et la félicité du salut. Le jeu gratuit qui est source du monde se trouve ainsi finalisé sans rien perdre de sa gratuité: jailli d'un excès de félicité, il vise à la félicité des êtres, à travers les épreuves du *saṃsāra*.[2] Le monde est à la fois instrument de l'asservissement et de la libération des âmes : parce qu'il est réel, il les lie effectivement à une condition dont il ne leur est pas possible de s'affranchir par leurs forces propres. Dieu seul peut détruire, par la puissance de sa grâce un lien sans commencement, dont il est lui-même l'auteur.[3] Les âmes délivrées du lien de la matière deviennent alors capables de se connaître elles-mêmes telles qu'elles sont, de connaître la félicité essentielle à leur

---

conduire au salut. Puisque la Śruti est éternelle il y a donc en Dieu un désir éternel du bien des êtres: tel semble être l'enchaînement des affirmations de Madhva telles que les comprend Jayatīrtha (cf. également IIIe part. ch. 3, n. 4 p. 284 et 2 p. 297).

[1] Cf. chapitre précédent, p. 323.

[2] N.S. I. 1. 33 (p. 198a) *nāsmanmate'jñānāṅgīkāre doṣo'sti/yena śāstrasya viṣayaprayojanaśūnyatā syāt/jīvāśritaṃ jīvāvaraṇaṃ cājñānam ityaṅgīkārāt/tasya ca svata eva brahmaṇo bhinnatvāt/.../tasya svaprakāśasyāpi parameśvarecchayā parameśvare svadharmeṣu cājñānaṃ sambhavatyeva/.../yady api jīvacaitanyaṃ brahmasvadharmaprakāśātmakam/ tathāpi parameśvarācintyādbhutaśaktyupabṛṃhitāvidyāvaśānna tathā saṃsāraṃ prakāśayati/*"Puisque nous admettons l'existence de l'ignorance, il n'y a pas dans notre doctrine le défaut que les textes soient privés d'objet et de but d'enseignement. Car nous admettons l'ignorance comme prenant support sur le *jīva* et comme obscurcissant le *jīva* et parce que celui-ci est en soi différent du Brahman...Bien qu'il soit lumineux à soi, il est possible que par la volonté du Suprême Seigneur il reste dans l'ignorance du Suprême Seigneur et de ses propres attributs...Bien que la nature spirituelle du *jīva* ait pour essence d'éclairer le Brahman et ses propres attributs, pourtant par la force de l'*avidyā* enserrée par la puissance inconcevable et merveilleuse du Suprême Seigneur, elle ne les illumine pas de cette manière pendant le *saṃsāra*".

[3] A.V., I. 1. 16 [1] (p. 2a) ..*bandhamithyātvaṃ naiva muktir apekṣate/*"Le salut ne dépend certes pas du caractère illusoire du lien".

N.S., *ibid.* : *api ca bandhavidhvaṃsalakṣaṇatvād bandhamithyātvaṃ naiva muktir apekṣate/kiṃ nāma satyatvam eva/na hi mithyābhūtasya śaśaviṣāṇāder dhvaṃso'sti/*"parce qu'il est destruction du lien (du *saṃsāra*) le salut ne dépend pas du caractère illusoire de ce lien, mais bien plutôt de son caractère réel ; car il n'y a pas destruction d'une entité illusoire telle la corne de lièvre".

nature.[1] Le premier voile d'ignorance ayant été dissipé, Dieu écarte le voile par lequel il se cachait à leur vue, et c'est dans cette vision de Dieu que consiste la béatitude du salut.[2] Ainsi le *jīva*, même parfaitement purifié, pleinement conscient de sa spiritualité, ne peut être sauvé, c'est-à-dire introduit dans la connaissance directe de Dieu, sans la grâce de celui-ci. Jusqu'à l'extrême fin de la destinée humaine, et au delà, se manifeste la dépendance radicale des êtres : les *mukta* dans le monde du salut sont, dit Madhva, comme des mendiants qui reçoivent constamment du Seigneur toute la félicité dont ils jouissent.[3]

La conception d'une double étape de la libération ne signifie pas seulement la gratuité des actions salvatrices de Dieu, elle reflète une profonde originalité de la pensée de Madhva. Les autres systèmes conçoivent tous le salut comme un simple retour de l'âme à ce qu'elle était déjà, par prise de conscience de sa vraie nature que lui cachait l'ignorance. Rien ne se passe en fait que la dissipation d'une erreur. Or l'intuition de Madhva est tout autre : de même que le monde réel témoigne d'une causalité réelle de Dieu, l'œuvre divine de libération a une efficacité véritable et ne vise pas seulement à rétablir ce qui aurait toujours été. C'est pourquoi le salut est conçu comme un état nouveau et qui n'est pas seulement la jouissance par l'âme de ce qu'elle était de toute éternité. Il est une félicité nouvelle qui consiste en la relation de l'être avec la source de toute félicité. Cette relation est une relation d'amour, *bhakti*, ébauchée en ce monde, et persistant jusque dans le salut dans lequel elle "reparaît en forme de félicité".[4]

Ceci conduirait à penser que la grâce divine, en libérant l'âme produit en elle des transformations réelles, comme la causalité de Dieu produit des effets

---

[1] A.V., I. 1. 15. Cf. IIIe part. ch. 2. n. 3 p. 253.

[2] N.S., I. 1. 15. (p. 68a) *parameśvaraśaktir eva jīvasvarūpāvaraṇaṃ mukhyam|avidyā tu nimittamātram|tato'vidyāyāṃ nivṛttāyām api nāśeṣānandābhivyaktir yāvad īśvara eva svakīyāṃ bandhakaśaktiṃ na tato vyāvartayati|ata evānandahrāsavṛddhī vakṣyete|*"C'est la puissance du Seigneur qui est le principal moyen d'obscurcissement de la forme propre du *jīva* ; mais l'*avidyā* n'est que sa cause instrumentale. Aussi, même lorsque l'*avidyā* est écartée, il n'y a pas totale manifestation de sa félicité tant que le Seigneur n'a pas écarté de lui sa propre puissance d'asservissement. C'est pourquoi l'on parlera d'augmentation et de diminution de félicité".

[3] B.A.U.Bh., V. 5 (p. 37b) *muktā api yaṃ bhikṣante so'tipūrṇamahānando bhagavān svata eva|*"Celui dont les délivrés eux-mêmes implorent l'aumône, c'est le Bienheureux qui est en lui-même félicité immense en excès de plénitude".

[4] Cf. IIIe part. ch. 2

réels et nouveaux dans le monde matériel. Mais une telle conception ne peut avoir place dans une tradition à laquelle elle serait totalement étrangère. Madhva insiste vivement lui-même sur le fait que l'être conscient diffère absolument de la matière en ce qu'il ne reçoit aucune modification, *vikāra*, ne subit aucune transformation, *pariṇāma*. Cependant les exigences d'une pensée originale sont telles qu'elles infléchissent les notions les plus traditionnelles. Madhva introduit ici une notion qui apparaît comme la vraie résultante de cette double urgence. Il tient assurément que l'essence propre à chaque âme, son *svarūpa*, lui est donnée une fois pour toutes et que le salut la manifestera telle qu'elle est en vérité, mais il conçoit cette essence comme une "capacité" de l'être à atteindre effectivement ce qui lui est donné en droit. Le *svarūpa* propre à chacun de nous est une aptitude, *yogayatā*,[1] qui nous est impartie de toute éternité, aptitude de connaissance et d'amour qui sera comblée dans le salut par la seule grâce divine. La notion de *yogyatā* a une résonance juridique : elle exprime une capacité légale à occuper un certain rang, à tenir une certaine fonction, et c'est bien avec ces résonances que Madhva l'entend.[2] La *yogyatā* de chaque être détermine sa destinée future, fixe le rang ultime qu'il obtiendra.[3] La distinction du fait et du droit, introduite ici, crée la distance nécessaire à une véritable causalité d'ordre spirituel : nous ne devenons pas ce que nous sommes déjà, nous accomplissons avec l'aide de Dieu les virtualités qui nous constituent.[4]

La *yogyatā* distingue les âmes de façon qualitative et non pas simplement numérique, car la notion de capacité légale n'a de sens que dans un monde où les statuts des êtres sont divers, aussi bien que leurs aptitudes. La différence qualitative est la seule possible entre des esprits, précise Jayatīrtha. Concevoir

---

[1] notion dont l'origine semble être le B.T. et la tradition qu'il représente. Cf. Introduction. p. 27.

[2] A.V., III. 4. 112 [5-6], (p. 58a) *anādiyogyatāṃ caiva kalivāṇīśvarāvadhim| ko nivārayituṃ śakto yuktyāgamabaloddhatāṃ|*"et cette 'capacité' sans commencement, qui s'étend du (démon) Kali jusqu'à (la déesse) Vāṇī (Sarasvatī) pour trouver sa limite supérieure dans le Seigneur, qui peut la réfuter alors qu'elle a pour support la force des raisonnements et celle des textes".

[3] Cf. plus bas, note 2 p. 355.

[4] B.S. Bh., III. 2. 19 *nityasiddhatvāt sādṛśyasya nityānandajñānāder na bhaktijñānādinā prayojanam iti|*"il est objecté: puisque la ressemblance de félicité, de connaissance etc., éternelles (entre l'âme et Dieu) existe éternellement, il n'y a aucun but à atteindre par la dévotion, la connaissance etc." (Réponse) : *bhaktiṃ vinā na tatsādṛśyaṃ samyag abhivyajyate|*"sans la *bhakti* cette ressemblance n'est pas pleinement manifestée".

ainsi que le fait le système sāṅkhya-yoga, tous les *puruṣa* comme autant de monades spirituelles, séparées mais identiques les unes aux autres, n'est en aucune manière un véritable pluralisme : si rien ne distingue les êtres spirituels entre eux, autant dire avec l'advaita qu'ils ne sont qu'un seul être.[1] Nous constatons d'autre part cette diversité, c'est un fait d'expérience universelle, la variété des comportements et des tendances foncières la manifeste. Il est impossible de se contenter de l'explication couramment donnée, selon laquelle la différence des *karman*, des actes accumulés par chacun, est la cause des diversités individuelles. D'où viendrait donc la diversité des *karman* si tous les êtres étaient fondamentalement identiques : chacun agit selon ce qu'il est.[2] Expliquer ce qu'un être est actuellement par ses actions antérieures, et celles-ci à nouveau par la pression d'autres actions antérieures, indéfiniment, revient à un refus d'explication. Il faut remonter à une raison première, éternelle, à "l'essence propre" impartie à chaque âme par la seule volonté divine. Certes le *karman* joue son rôle dans notre destinée, mais comme toute autre cause il n'est qu'une cause seconde,[3] utilisée par Dieu en fonction d'une fin supérieure : la réalisation par chacun de sa capacité essentielle.

Mais Dieu n'a pas seulement voulu un monde spirituel varié, il a voulu un monde ordonné. La notion de *yogyatā* se trouve complétée par celle de *tāratamya*, de hiérarchie des âmes. Cette hiérarchie, comme la *yogyatā* sur laquelle elle repose, est à la fois établie de toute éternité et en processus perpétuel de réalisation . Le monde social, organisé en castes la reflète déjà mais de façon imparfaite, car le *karman* joue ici son rôle, et l'appartenance à une caste supérieure peut-être le simple fruit de mérites antérieurs sans correspondre à une supériorité foncière de l'individu. Les *jīva* appartiennent à cinq catégories hiérarchisées

---

[1] N.S., II. 2. 30 (p. 42a) *yat puruṣabahutvaṃ sāṅkhyenāṅgīkṛtaṃ tad api māyāvādibhir abhyupagatam eva|jananādiprakṛtidharmair eva hi tad bahutvaṃ na tu svarūpe kaścid asti parasparato viśeṣaḥ|*"La pluralité des *puruṣa* telle qu'elle est acceptée par le sāṅkhya peut tout aussi bien être admise par les māyāvadin. Car cette pluralité n'est due qu'aux propriétés de la matière, naissance etc., sans qu'il y ait entre ceux-ci aucune distinction dans l'essence".

[2] Cf. Ie part. ch. 5, note 1 p. 135.

[3] B.S. Bh., III. 2. 39 (Cf. IIIe part. ch. 2, n. 3 p. 259). *Ibid.*, III. 2. 42 *parasya karmaṇaścobhayoḥ phalakāraṇatve'pi na karma parapravartakam|para eva karmaṇaḥ pravartakaḥ|..|dravyaṃ karma ca kālaśceti ca|*"Bien que le Suprême Seigneur et le *karman* soient tous deux causes du fruit, ce n'est pas le *karman* qui fait agir le Suprême Seigneur mais c'est le Suprême Seigneur qui fait agir le *karman*... il a été dit, la substance, le *karman*, et le temps....(ne sont que par sa faveur, et cessent d'exister s'il s'en détourne)" (Bhāg. pur. II, 10, 12).

qui garderont leur ordre dans le salut :[1] ce sont les *deva*, dieux, les *ṛṣi*, sages, les *pitṛ*, mânes, les *pa*, rois et les hommes, *nara*. Les dieux sont donc des des *jīva*, les plus hauts dans l'ordre hiérarchique, mais qui ne sont pas encore libérés du *saṃsāra*. A tour de rôle, en chaque nouveau *kalpa*, l'un d'eux prend la fonction et le nom d'un des dieux connus par les textes.[2] Il a pour rôle de régir l'un des éléments de l'univers pendant toute la durée du *kalpa*, et il atteint le salut à la fin de cette période cosmique. La classe des dieux est elle-même hiérarchisée et divisée en castes :[3] Brahmadeva, brâhmane par excellence régit tout l'univers, avec l'aide de Vāyu, de caste kṣatrīya, qui lui est de peu inférieur et

---

[1] T.S., p. 1b *duḥkhaspṛṣṭaṃ tadaspṛṣṭam iti dvedhaiva cetanam|nityāduḥkhā ramānye tu spṛṣṭaduḥkhāḥ samastaśaḥ|spṛṣṭaduḥkhā vimuktāśca duḥkhasaṃsthā iti dvidhā|duḥkhasaṃsthā muktiyogyā ayogyā iti ca dvidhā|devarṣipitṛpanarā iti muktās tu pañcadhā| evaṃ vimuktiyogyāśca tamogāḥ sṛtisaṃstithāḥ|iti dvidhā muktyayogyā daityarakṣaḥpiśācakāḥ|martyādhamāścaturdhaiva tamoyogyāḥ prakīrtitāḥ|te ca prāptāndhatamasaḥ sṛtisaṃsthā iti dvidhā|*"L'être spirituel est de deux sortes seulement, l'être touché par la douleur et celui qui n'en est par touché. Eternellement exempte de douleur est Ramā, mais tous les autres sont touchés par la douleur. Les êtres touchés par la douleur sont de deux sortes, les uns libérés, les autres demeurant dans la douleur. Ceux qui demeurent dans la douleur sont également de deux sortes : les uns aptes au salut et les autres non. Les délivrés sont de cinq sortes, *deva*, *ṛṣi*, *pitṛ*, *pa*, *nara*, et de même sont de cinq sortes les êtres aptes au salut. Ceux qui ne sont pas aptes au salut sont de deux sortes : les uns vont à l'enfer, les autres restent dans le *saṃsāra*. Ceux qui sont aptes à l'enfer sont de quatre sortes, *daitya*, *rakṣas*, *piśācaka*, et les hommes inférieurs. Ils sont encore de deux sortes, les uns ayant déjà atteint l'enfer le plus ténébreux, les autres demeurant (encore) dans le *saṃsāra*".

[2] Il se pose ici un problème : si le Veda est éternel, comment est-il possible que les dieux dont il parle ne soient pas les mêmes de *kalpa* en *kalpa*? La réponse est que ceux-ci se succèdent dans les mêmes fonctions : (B.S.Bh., I. 3. 29) *ata eva śabdasya nityatvād eva ca devapravāhasya nityatvaṃ yuktam|*"ainsi parce que la parole du Veda est éternelle, il convient aussi que la succession continue des dieux soit éternelle".

[3] B.A.U.Bh., III. 5. 5. (p. 23b-24a) *viṣṇor brāhmaṇajātiḥ san brahmā jajñe caturmukhaḥ|ito'gre jagatas tasmāt kṣatrajātir ajāyata|vāyuḥ sadāśivo'nanto garuḍaḥ śakra eva ca|kāmaśca varuṇaścaiva somaḥ sūryo yamas tathā|evam ādyāḥ kṣatriyās tu devānāṃ brahmanirmitāḥ|* "Le dieu Brahmā, appelé Caturmukha, né de Viṣṇu, est de caste brâhmanique. De lui, à l'origine du monde naquit Vāyu, de caste kṣatriya, ainsi que Sadāśiva, Ananta, Garuḍa, et Śakra ; de même Kāma et Varuṇa, Soma, Sūrya, Yama, ainsi que tous les autres kṣatriya parmi les dieux, tous créés par Brahmā".

qui le remplacera au *kalpa* suivant.[1] Brahmā est le *guru* du monde entier l'instructeur qui connaît la totalité des Veda et règle le monde selon leurs prescriptions, Vāyu est le dieu de l'énergie cosmique, le vent qui pénètre de l'intérieur tous les éléments de l'univers en assurant la cohésion harmonieuse. C'est lui qui conduit les êtres à Viṣṇu.[2] Puis viennent les autres dieux chargés de fonctions limitées, Garuḍa et Śeṣa, les premiers serviteurs de Visṇu, Rudra, Indra, Kāma, et une infinité d'autres dieux de degré inférieur, jusqu'à des dieux "déchus" qui s'occupent des déchets et des ordures.[3] Les dieux dépendent les uns des autres dans l'exercice de leurs diverses fonctions, tout pouvoir dérivant ultimement de Viṣṇu. Leur connaissance est en ordre hiérarchique, comme l'est leur puissance et comme le sera leur félicité dans le salut. Pour réaliser leur délivrance il ne leur suffit pas d'accomplir selon les règles leurs fonctions cosmiques,

---

B.A.U.Bh., III. 5. 9. (p. 24a-b) *rudrād anye tathā rudrā vāyor anye ca vāyavaḥ/agner anye ca vasavo vaiśyā ityeva kīrtitāḥ/.../aśvinau pṛthivī caiva kālamṛtyava eva ca/śūdradevāḥ samuddiṣṭā devavarṇā iti smṛtāḥ/*"Les Rudra autres que Rudra, les Vāyu autres que Vāyu, les Vasu autres qu'Agni sont déclarés (de caste) vaiśya...Les deux Aśvin, Pṛthivī, ainsi que Kāla et les Mṛtyu sont les dieux Śūdra, telle est la tradition parlant des castes des dieux".

[1] B.A.U.Bh., III. 2. 4 (p. 4a) *vāyur eva brahmā bhavatīti darśayituṃ vāyoḥ sṛṣṭiḥ prathamam uktā/vāyur eva yato brahmapadaṃ niyamato vrajet/*"Vāyu devient Brahmā, c'est pour le signifier qu'il parle en premier lieu de la création de Vāyu : parce que c'est Vāyu qui régulièrement obtient le poste de Brahmā." La deuxième phrase est une citation du B.T. par. 63.

[2] B.A.U.Bh., III. 5. 9. (p. 24b) *dharaṇād dharma ityāhur vāyur dhārayati prajāḥ/abalo'pi tato vāyor viṣṇubhaktyādirūpiṇaḥ/prāptumicchati yuktaḥ san viṣṇuṃ subalavattaraṃ/yathaiva yuvarājena mahārājam abhīpsati/prāptuṃ dharmābhimānī sa vāyuḥ satyābhimānavān/*"On le nomme *Dharma* parce qu'il soutient, le dieu Vāyu qui fait se tenir les créatures. Aussi, c'est par Vāyu, dont la forme est la *bhakti* etc., de Viṣṇu, que si faible soit-on l'on désire atteindre en s'unissant à lui, Viṣṇu qui est beaucoup plus puissant que lui, de même que l'on cherche à atteindre le Mahārāja grâce au Yuvarāja. C'est lui Vāyu, divinité régissant le dharma qui est régent du vrai".

[3] A.V., II. 3. 89 ss [6] (p. 37a) *viṇmūtrādyabhimāninyo yathāpabhraṣṭadevatāḥ/sūryādibhyas tathaivāyaṃ saṃsārī paramāt pṛthak/dehadoṣaiśca duṣṭatvād apabhraṣṭākhyadevatāḥ/anyāḥ sūryādidevebhyo hyanugrāhyāśca taiḥ sadā/*"De même qu'il y a pour les excréments, l'urine etc., des divinités déchues différentes de Sūrya et des autres dieux, de même celui qui est dans le *saṃsāra* est autre que le Suprême Seigneur. Parce qu'elles ont des défauts corporels et parce qu'elles sont imparfaites, ces divinités déchues diffèrent de Sūrya et des autres dieux, et elles reçoivent constamment leur aide".

ils se livrent aussi à d'extraordinaires ascèses purificatrices. La *yogyatā* est un don exigeant, et les âmes les plus hautes s'imposent les plus grandes austérités pour être délivrées de la plus légère trace de souillure. Une seule âme est absolument pure de toute imperfection, c'est Śrī,[1] l'épouse de Viṣṇu, *atipriyā*,[2] objet d'un amour extrême, éternellement libérée, *nityamuktā*.[3] Si haute soit-elle par rapport à tous les *jīva*, elle est à une distance infinie de la perfection divine. Comme les autres êtres elle est *paratantrā*, dépendante du Suprême Seigneur, bien que celui-ci l'associe à sa création de tous les autres dieux : c'est d'elle que naissent Brahmadeva et son épouse Sarasvatī, de qui naissent tous les *deva* et leurs épouses, associées elles aussi, chacune en un rang inférieur, à la tâche accomplie par son époux, destinées chacune à l'accompagner dans le salut.[4]

---

[1] Cf. plus haut, n. 1 p. 341, la classification du T.S. dans laquelle Śrī (Ramā) constitue à elle seule un ordre à part, n'ayant jamais été touchée par la douleur du *saṃsāra*. Ceci est un don de la grâce divine (cf. note 3).

[2] Ch. U. Bh., VII. 25-26 (p. 38a) *alpāpi hyamṛtā devī śrīḥ pūrṇātipriyatvata iti ca|* "et il est dit que l'immortelle déesse Śrī bien que limitée est parfaite parce qu'elle est excessivement aimée".

[3] B.A.U.Bh., III. 5.4. (p. 12b) *asya prasādād doṣavarjitā|sadā sukharūpā ca sarvadā jñānarūpiṇī|*"elle est, par sa grâce, exemptée de tout défaut, toujours en forme de félicité, à jamais en forme de connaissance".

[4] B.A.U.Bh., III. 5. (p. 14b) *anādikālādārabhya yā bhāryās tāḥ sadaiva tu| brahmādīnāṃ vimuktau ca bhāryāḥ syur niyamāt sadā| na kadācid vimuktānāṃ bhāryāḥ kāścit syur anyagāḥ|* "Celles qui sont les épouses des dieux, de Brahmā et des autres toujours, depuis un temps sans commencement, restent leurs épouses nécessairement toujours dans le salut. Il n'arrive jamais que les épouses des délivrés changent d'époux".

Commentant le passage de la B.A.U., (IV. 4. 5) qui déclare : "ce n'est pas pour l'amour de l'époux que l'époux est cher, pour l'amour de l'épouse que l'épouse est chère etc.,.. mais c'est pour l'amour du Soi (*ātman*) que tous les êtres sont chers", Madhva renverse totalement les perspectives pour dégager ce texte de toute saveur non-dualiste; le Soi (*ātman*) n'est pas le sujet en nous, mais c'est Nārāyaṇa, le Dieu Suprême. Ce n'est pas "pour" le Soi que l'on aime les êtres mais "par" la puissance de Dieu. Et c'est pourquoi la relation de l'époux à l'épouse, au moins pour les *deva*, est éternelle : B.U.Bh., IV. 4 (p. 32a) *ātmā nārāyaṇaḥ| tasyaiva hi kāmena patyādiḥ priyo bhavati na hi patyādīnāṃ jāyādīnām aham priyaḥ syām iti kāmanāmātreṇa priyatvaṃ bhavati| bhagavadicchayaiva hi tad bhavati|* "Le mot *ātmā* signifie Nārāyaṇa : c'est par sa volonté en effet que l'époux devient aimé. Car ni les époux ni les épouses ne peuvent être aimés par leur seul souhait 'puissé-je être aimé'. C'est par la volonté du Bienheureux que ceci arrive".

La diversité hiérarchisée du monde spirituel a sa source ultime dans la richesse infinie de la substance divine. Chaque *jīva* connaît à sa manière limitée tel ou tel aspect des attributs divins, tels qu'ils se reflètent dans sa capacité spirituelle. Mais il faut aller plus loin et dire que cette "capacité spirituelle" elle-même est constituée par la réflexion de tel aspect du Seigneur.[1] Dieu est le modèle, *bimba*, dont chaque âme est un reflet, *pratibimba*. La même relation de modèle à reflet a été utilisée par l'advaita pour rendre compte de la diversité des êtres : aussi Madhva est-il amené à préciser sa position. Selon les advaitin, en effet, l'image du miroir sert à concevoir comment le Brahman unique peut apparaître divisé en une multiplicité de consciences, sans que ceci affecte en réalité la simplicité absolue de l'Etre : le Brahman se reflète dans les *upādhi*, adjonctions illusoires, constituées par les divers "organes internes" *antaḥ-karaṇa*, limitations que la matière psychique de chaque sujet lui impose. Ainsi chacun se croit-il faussement distingué des autres, jusqu'à la libération qui détruit le miroir et supprime l'individualité du reflet. Madhva rejette cette individuation par la matière qui ne pourrait être que provisoire et irréelle.[2] Il précise, donc, qu'il

---

[1] B.A.U.Bh., IV. 5. 1 (p. 33b) *bhagavato rūpaṃ rūpaṃ prati jīvākhyaḥ pratibimbo babhūva|* "Selon chaque forme du Bienheureux il y a un reflet, qui est nommé le *jīva*". (Allusion au texte B.A.U., IV. 5. 19 : *rūpaṃ rūpaṃ prati rūpo babhūva*)

B.S.Bh., III. 2. 18 *tasya pratibimbatvam uktvā...bhedaṃ darśayati| rūpaṃ rūpaṃ prati rūpo bahūva| bahavaḥ sūryakā yadvat sūryasya sadṛśā jale| evam evātmakā loke paramātmasadṛśā matā ityādi| ata eva bhinnatvatadadhīnatvatatsādṛśyair eva sūryakādyupamā| nopādhyadhīnatvāḍ ityādinā|* "En disant que le *jīva* est reflet il montre qu'il y a différence (entre les *jīva*) : 'Une forme se produisit selon chaque forme'. De même que les reflets du soleil dans l'eau, semblables à lui, sont multiples, de même aussi les reflets de l'Ātman en ce monde, conçus comme semblables au Suprême Ātman. Ainsi la comparaison avec les reflets du soleil etc., est faite à cause de leur multiplicité, de leur dépendance vis à vis du Seigneur, et de leur ressemblance à lui; et non pas parce qu'elle dépendrait de l'existence d'un *upādhi* etc.".

[2] A.V., III. 2. 133 ss. pass. [9] (p. 43a) *jīvasya sadṛśatvaṃ ca cittvamātraṃ na cāparam| tāvanmātreṇa cābhāso rūpam eṣāṃ cidātmanām| nopādhyadhīnatādyaiśca nātisāmyaṃ nidarśane| kiñcit sukhādisādṛśyam apīśenāsurān ṛte|..../ jīva ābhāsa uddiṣṭaḥ sadaiva paramātmanaḥ| na jalāyattasūryādipratibimbopamatvataḥ| tadadhīnatvam eveti kiñcit sādṛśyam eva ca|* "La ressemblance du *jīva* est uniquement le fait qu'il est spirituel et elle ne va pas au delà. C'est en ce sens seulement que la forme de ces essences spirituelles est un reflet : on ne veut pas montrer qu'il y ait une ressemblance totale ni que celle-ci dépende des

entend la relation *bimba-pratibimba* au sens d'une réflexion dans laquelle le *jīva* est lui-même à la fois le miroir et l'image.[1] C'est dire que Dieu fait la capacité de l'âme en même temps qu'il se reflète en sa "nature spirituelle", et qu'il lui donne son essence individuelle par l'image de lui qu'il imprime en elle. Cette relation ne sera pas détruite mais manifestée dans le salut, lorsque l'âme connaîtra pleinement, et sa nature, et le reflet divin dont elle est l'expression.

Le monde du salut est ainsi une immense harmonie d'êtres qui manifestent chacun à sa manière quelque chose de la perfection divine,[2] un monde de reflets hiérarchisés qui expriment en mode de pluralité la plénitude infiniment simple d'attributs infinis. Chaque *jīva* s'y trouve premièrement ordonné au modèle unique, en même temps qu'il se trouve en relation essentielle avec tous les autres *jīva*, centré par eux et avec eux sur le foyer dont tous rayonnent.[3] Aussi ce monde est-il suprêmement régi par une hiérarchie sans faille de dépendance totale des *jīva* les uns par rapport aux autres, et tous ensemble vis à vis du Suprême Seigneur. La relation *svātantrya-pāratantrya*, autonomie-dépendance, qui est constitutive du réel n'est pas abolie mais manifestée dans

---

upādhi etc., mais il y a une certaine ressemblance de bonheur etc., avec le Seigneur, sauf pour les *asura*. . . . Le *jīva* est désigné comme un reflet permanent du Suprême Ātman : par la comparaison avec le reflet (du soleil) on ne dit pas que le reflet du soleil etc., dépend de l'eau, mais seulement qu'il est en relation avec le soleil, et qu'il lui ressemble en quelque mesure".

[1] G. Bh., II. 18 (p. 3b) *na hyupādhibimbasannidhyanāśe pratibimbanāśaḥ sati ca pradarśake/ svayam evātra pradarśakaś cittvāt/* "car il n'y a pas destruction du reflet s'il n'y a pas destruction du modèle, de la condition (permettant la réflexion) et de leur proximité, du moment que le miroir est réel : (Le sujet) est ici lui-même le seul miroir, parce qu'il est spirituel".

[2] B.A.U. Bh., VI. 1. 2. (p. 47a) *pratimādhikasādṛśyānmukhyā viṣṇoḥ sadāramā/* "l'éternelle Ramā est l'image par excellence de Viṣṇu, parce qu'elle a le plus haut degré de ressemblance".

[3] B.A.U. Bh., V. 4 (p. 37a) *muktānām api sarveṣāṃ viṣṇur eva niyāmakaḥ/ pūrṇānandasya tasyaiva muktā vipluṭsukhātmakāḥ/ tāratamyena tiṣṭhanti brahmā teṣvadhikaḥ sadā/ yathā candrāt sadā bhinnāḥ sarve tuhinabindavaḥ/ evaṃ viṣṇoḥ sadā bhinnā muktā brahmādikā gaṇāḥ/* "Tous les *mukta* eux-mêmes sont sous la conduite de Viṣṇu : leur essence de délivrés est la goutte de bonheur tombant de sa plénitude de félicité. Ils se tiennent en ordre hiérarchique, et Brahmā est toujours le plus haut. De même que toutes les étoiles se tiennent toujours séparées de la lune, de même sont toujours différents de Viṣṇu les délivrés, foule de Brahmā et autres dieux.

le salut.[1] Ceci ne signifie pas que le salut soit un état passif : comme son nom l'indique il est délivrance, c'est-à-dire liberté positive. Les *mukta* ont des désirs, absolument purs et qui se trouvent instantanément réalisés parce qu'ils sont en accord avec la volonté du Seigneur, et ils les expriment en des activités multiples, spontanées, sans effort ni obligation. A cette fin ils possèdent un corps correspondant à leur *yogyatā*, c'est-à-dire un corps essentiel, purement spirituel "fait de connaissance et de félicité".[2] Par leurs organes spirituels les *jīva* peuvent connaître la forme toute spirituelle de Viṣṇu, son corps essentiel qui est, lui aussi, pure connaissance et pure félicité.[3] Dans la *sālokya-mukti*, ils sont admis à vivre dans le monde même de Viṣṇu. Dans l'état appelé *sāmīpya-mukti*,

---

[1] A.V., III. 2. 122 ss. [8] (p. 42b) *chāyā yathā puṃsadṛśī pumadhīnā ca dṛśyate/ evam evātmakāḥ sarve brahmādyāḥ paramātmanaḥ/ sattāpratītikāryeṣu pumadhīnā yatheyate /ābhāsā eva puruṣā muktāśca paramātmanaḥ/ chāyā viṣṇo ramā tasyāśchāyā dhātā viśeṣakau/ tasyendrakāmau ca tayos tayor anye'khilā api/ harer brahmāsya gīs tasyā viśeṣāvindra etayoḥ/ māraś cābhāsakāḥ sarva etayos tadadhīnataḥ/ sarve'lpaśaktayaścaiva pūrṇaśaktiḥ paro hariḥ/ cetanatve'pi bhinnās te tasmād etena sarvadā/* "De même que l'on voit l'ombre ressembler à l'homme et dépendre de lui, de même tous, Brahmā et les autres sont des *ātman* de réflexion du Suprême Ātman. Comme l'on sait que l'ombre dépend de l'homme pour son existence, pour son apparence, pour ses mouvements, de même les hommes et les délivrés sont des reflets du Suprême Ātman : Ramā est l'ombre de Viṣṇu, son ombre est Dhatṛ (Vāyu), Vi (Garuḍa) et Śeṣa sont l'ombre de celui-ci, de tous deux Indra et Kāma sont les ombres, et de ces deux tous les autres; Brahmā est l'ombre de Hari, de lui l'ombre est Gīr (Sarasvatī), de celle-ci Vi (Garuḍa) et Śeṣa, sont les ombres, Indra et Māra (Kāma) sont les ombres de ces deux et tous les autres sont les reflets de ces deux-là, et ils en dépendent. Tous sont de faible puissance, la puissance absolue est celle du Suprême Hari, aussi, bien qu'ils soient de nature spirituelle, ils sont totalement différents de lui".

[2] B.A.U. Bh., III. 5. 4 (p. 14b) *cidānandaśirodehapāṇipādātmakāḥ sadā/ sarvadoṣavinirmuktā muktāḥ krīḍanti nityaśaḥ/* "tête, corps, mains, pieds faits de connaissance et de félicité, forment leur essence, à jamais : délivrés de toute imperfection les délivrés n'ont d'autre activité que de jeu".

[3] B.A.U. Bh., III. 5, 4 (p. 12a) *tasmād ānandaciddehaṃ cidānandaśiromukham/ cidānandabhujaṃ jñānasukhaikapadasāṅgulim/ ākeśād ānakhāgrebhyaḥ pūrṇacitsukhaśaktikam/ pratyekaṃ tu guṇāṃstāṃstu sadā sarvaguṇātmakān/ jñātvā vimucyate viṣṇoḥ prasādānmānuṣo'pi san/* "Si l'on sait que son corps est félicité et connaissance, que sa tête et son visage sont connaissance et félicité, que ses bras sont connaissance et félicité, que même un seul de ses

ils restent en sa présence, en sa "proximité", le servant comme des esclaves.[1] Dans la *sārūpya-mukti* leur désir d'assimilation à Dieu est comblé par le don d'un corps semblable à celui du Seigneur.[2] Dans la *sāyujya-mukti*, enfin, ils ont le privilège de pénétrer dans le corps du Seigneur, et de connaître par les organes divins eux-mêmes.[3] Mais en aucun cas le salut ne peut être dit une identité de l'âme avec Dieu : cette identité détruirait la relation même d'amour qui fait le bonheur du salut. Pour chaque âme, dit Madhva, le Seigneur paraît uniquement occupé d'elle, de même qu'en ce monde nous avons chacun l'impression que le soleil nous regarde.[4]

Cependant le *mukta* n'est pas seul, isolé dans sa relation unique avec Dieu. L'amour de Dieu s'accompagne de l'amour de ceux qu'il aime. Les lois de l'affection sont les mêmes en ce monde et en l'autre : lorsque nous aimons vraiment quelqu'un nous aimons aussi les siens. Les *mukta* se réjouissent de la compagnie les uns des autres; bien plus ils se réjouissent de leur hiérarchie qui transmet de l'un à l'autre les reflets de la perfection divine. Comme de bons disciples les âmes inférieures reçoivent avec respect et dévotion la lumière qui leur vient

---

pieds jusqu'à l'orteil est connaissance et bonheur, que depuis la pointe de ses cheveux, depuis l'extrémité de ses ongles, il est puissance de bonheur et de connaissance en plénitude, si l'on connaît séparément ses perfections tout en sachant qu'elles ont toujours chacune l'essence de toutes, même si l'on n'est qu'un homme, on est délivré par la grâce de Viṣṇu".

[1] B.A.U. Bh., III. 5, 4 (p. 10b) *viṣṇor dāsatayā viṣṇoḥ sāmīpyaṃ mokṣa ucyate|* "Le salut est dit le fait d'être en présence de Viṣṇu, en l'état de serviteur de Viṣṇu".

[2] P.U. Bh., VI. 4 (p. 5b) *bhagavataḥ śarīravatsādṛśyayukte jīve sukhaṃ bhavati|..../ sādṛśyād dehavajjīvo viṣṇos tasya sukhaṃ bhavet|* "Pour le *jīva* se produit le bonheur d'être uni par sa ressemblance avec le corps du Bienheureux ....Le *jīva* devient semblable à son corps, par ressemblance, c'est le bonheur qu'il peut avoir".

[3] B.A.U. Bh., VI. 1. 2 (p. 47b) *praviśya dehaṃ yo bhogaḥ svarūpavyatirekataḥ| sāyujyam iti taṃ prāhuḥ saṃyuktatvād viśeṣataḥ |iti ca|* "Cette jouissance qui consiste à entrer dans son corps, tout en restant distinct de son essence, c'est ce qu'on appelle l'état de *sāyujya*, on l'appelle une jouissance éminente parce que c'est une union, est-il dit aussi".

[4] Ch. U. Bh., II. 9 (p. 8a) *sarveṣāṃ māṃ pratītyeva dṛṣṭisāmyācca sāma saḥ| dṛṣṭisāmyaṃ maṇḍalasya viṣṇus tasya ca kāraṇam|* 'parce que tous le voient également, en pensant 'il est tourné vers moi', il est le *sāman* (mêtre védique, mais jeu de mots avec *sama*, égal, équitable). Tous voient également le disque (du soleil) et Viṣṇu en est la cause".

des âmes supérieures qu'elles considèrent comme leurs *guru*.[1] Aucune jalousie ni aucune envie ne sont possibles entre elles : toutes sont également heureuses car toutes sont également comblées à la mesure de leur capacité.[2] La variété des *jīva* fait partie du bonheur du salut : la solitude est cause de souffrance et d'ennui, et les textes nous apprennent que même le dieu Brahmā, le premier-né, éprouva de l'effroi en se voyant seul à l'origine du *kalpa*.[3]

[1] B.A.U. Bh., III. 5. 4 (p. 14b) *na kadācid viyogaśca na vidveṣo na vāratiḥ/ modante sahitāḥ sarve sadā viṣṇuparāyaṇāḥ iti paiṅgiśrutiḥ/* "Il n'y a jamais de conflit, ni de haine, ni de déplaisir; il se réjouissent tous ensemble, toujours tournés vers Viṣṇu, dit la *Paiṅgi-śruti*". A.V., III. 3. 188 ss. [20] (p. 53a) *na tāvatā virodho'sti nirdoṣatvāt samastaśaḥ/ ābhāsatvāt pareṣāṃ tadavarāṇāṃ ca sarvaśaḥ/ yato'varāṇāṃ sarve'pi guṇāḥ sarvāḥ kriyā api/ niyamenaiva pūrveṣāṃ suprasādanibandhanāḥ/ ataḥ sacchiṣyavat teṣāṃ naiverṣyādiḥ kathañcana/* "Et il n'y a pas pour autant d'opposition entre eux, parce qu'il sont tous sans défauts et parce que les inférieurs sont tous les reflets des supérieurs. Puisque toutes les qualités et toutes les activités des inférieurs sont réglées nécessairement par la faveur de ceux qui les précèdent, comme de bons disciples ils n'ont vis à vis d'eux pas le moindre sentiment d'envie etc.".

[2] B.A.U.Bh., III. 5. 4 (p. 14a) *tattadyogyatayā pūrtau viṣṇor dṛṣtiḥ prajāyate/yathodaṃ ca na kumbhādeḥ saritsāgarayor api/alpena mahatā vāpi pūrtir yogyatayā bhavet/evaṃ narādibrahmāntajīvānāṃ sādhanair api/anādisiddhair bhaktyādyaiḥ pūrtiyogyatayā bhavet/alpaiḥ pūrtis tathālpānāṃ mahadbhir mahatām api/bhaktyādyair jāyate teṣāṃ sādhanair nānyathā kvacit/*"La vision de Viṣṇu se produit lorsque la plénitude est atteinte, selon la capacité de chacun ; de même que l'eau n'est pas dans la cruche comme dans la rivière et l'océan, la plénitude est possible par une petite ou une grande quantité, selon la capacité. Ainsi les *jīva* depuis les hommes jusqu'à Brahmā peuvent atteindre la plénitude selon leur capacité, grâce aux moyens, tels que la *bhakti* etc., qui leur sont impartis depuis un temps sans commencement. Pour ce qui est petit la plénitude est obtenue avec peu, pour ce qui est grand avec beaucoup. C'est par la *bhakti* et les autres moyens qu'elle naît pour ceux-ci, et jamais autrement".

[3] A.V., III. 4. 97 ss. [4] (p. 57b) *niḥśeṣagatadoṣāṇāṃ bahubhirjanmabhiḥ punaḥ/syād āparokṣyaṃ hi harer dveṣerṣyādis tataḥ kutaḥ/bhaveyur yadi cerṣyādyāḥ sameṣvapi kuto na te/tapyamānāḥ samān dṛṣṭvā dveṣerṣyādiyutā api/dṛśyante bahavo loke doṣā evātra kāraṇam/yadi nirdoṣatā tatra kim ādhikyena dūṣyate/yadyanyadarśanābhāvād īrṣyādir vinivāryate/adarśanād aratyādiḥ kathaṃ tena nivāryate/brahmaṇo'pyaratir dṛṣṭā pūrvam ekākinaḥ śrutau/*"La vision directe de Hari ne peut se produire que pour ceux dont toutes les fautes ont été effacées par de nombreuses naissances : comment la haine, l'envie etc., pourraient-elles encore revenir ? Puisque l'envie etc., est possible entre égaux, pourquoi n'existerait-elle pas entre

La vision d'un tel monde spirituel, en perpétuel processus de réalisation finalise l'univers de la transmigration auquel elle donne sa raison d'être. Dans cette perspective la souffrance qui lui est liée semblerait devoir perdre tout caractère tragique : les peines du *saṃsāra* ont pour fin la purification de l'âme appelée au bonheur du salut.[1] Pourtant la pensée de Madhva est trop réaliste pour évacuer aisément le problème du mal, et dissoudre les imperfections de l'univers dans une harmonie universelle en voie d'accomplissement. Autre est en effet la question de la douleur, interprétée comme rétribution et purification, autre celle du mal manifesté comme volonté mauvaise. Or un tel mal existe, l'expérience nous l'apprend et il ne peut être intégré dans le progrès vers le salut. Il y a des êtres qui haïssent Dieu, et qui refusent le bonheur de l'aimer, qui refusent ainsi leur propre bonheur et se haïssent eux-mêmes. La *bhakti* posée comme valeur suprême fait apparaître son antithèse absolue qui est la haine. Madhva proteste contre tout essai de trouver à la haine sa finalité spirituelle.[2] Il fait allusion aux histoires des *purāṇa* racontant comment tel grand adversaire de Dieu, tel démon obsédé par sa haine, aurait été finalement sauvé par la force même de cette obsession qui aurait produit en lui comme chez les plus sincères dévots, une unique occupation de Dieu. Il est impossible, dit-il,

---

des *mukta* (supposés égaux). On sait que même des ascètes voyant des égaux éprouvent de la haine et de l'envie ; les nombreuses imperfections de ce monde en sont la cause. Mais s'il n'y a plus de fautes dans le salut, pourquoi en commettrait-on à cause de la supériorité des autres ? Si on veut écarter l'envie etc., en supprimant la vue d'autrui, comment supprimera-t-on l'absence de plaisir provenant du fait de ne voir personne ? L'on sait par la Śruti que Brahmā lui-même éprouva du déplaisir en se trouvant seul au commencement".

[1] B.A.U.Bh., VII. 11 (p. 63b) *vyādhīnchavahṛtiṃ caiva śavadāhādikaṃ tathā/ viṣṇave tapa ityeva cintayan yāti tatparam/iti ca/akleśito'pi kleśādīn atītaiṣyān apīha yaḥ/viṣṇave tapa ityeva prārthayet sa paraṃ vrajet/*"Celui qui considère les maladies, le transport de son cadavre, la crémation de son cadavre etc., comme une austérité offerte à Viṣṇu, atteint ainsi le lieu supérieur, est-il dit. Même s'il ne souffre pas, celui qui maintenant prie en pensant que les souffrances etc., passées et futures sont une austérité offerte à Viṣṇu, celui-là peut aller au séjour suprême".

[2] A.V., III. 4. 253 [5-6] (p. 63a) *haridveṣo na śubhadaḥ saddveṣatvād yathā guroḥ/*"La haine de Hari ne procure aucun bien, parce qu'elle est haine de ce qui est bon, de même que la haine du *guru*".

de comprendre ainsi ces textes : ils ne peuvent avoir qu'une signification métaphorique pour enseigner que le Seigneur doit être notre unique pensée.[1] Mais il n'y a pas de "salut par la haine" : les ennemis de Dieu ne peuvent être l'objet de son amour. Commentant le cas de conscience posé au début de la *Bhagavadgītā*, Madhva affirme qu'il n'y a pas pour un dévot *kṣatriya* "de plus grand devoir que de réduire les ennemis de Nārāyaṇa".[2]

Ce mystère du mal absolu conduit Madhva à une position unique dans la pensée indienne : le refus du salut universel. Il y a des âmes qui sont condamnées par nature, et elles sont condamnées à l'enfer éternel. Au mal radical qu'est la haine correspond une hiérarchie d'univers démoniaques, réplique inversée des mondes divins, et aboutissant à l'éternité de la souffrance comme ceux-ci ouvraient vers l'éternité de la félicité. De même que le bonheur suprême est un amour de Dieu qui ne connaît pas de fin, de même la souffrance absolue est une haine que rien n'éteindra.[3] Les *jīva* prédestinés à l'enfer sont

---

[1] A.V., III. 4. 224 ss. [5-6] (p. 62a) *bhaktyā prasannato devān muktir ityeva tadguṇān/vadanti śrutayas sarvāḥ purāṇānyāgamā api/yadi dveṣeṇa muktiḥ syād vaktavyo doṣasaṃcayaḥ/smartavyo bhagavān nityam ityarthenaiva hi kvacit/dveṣād iva gunān āha purāṇe kruddhavākyavat/yathā kruddhaḥ pitā putraṃ maretyākṣepapūrvakam/*"Le salut vient du Dieu rendu favorable par la *bhakti*, aussi toutes les Śruti, ainsi que les *purāṇa* et les *āgama*, disent-elles ses perfections. Si le salut se faisait par la haine il faudrait dire (Dieu) une masse d'imperfections. Quelquefois (l'auteur) dans un *purāṇa* exprime ses qualités par la comparaison de la haine, pour signifier que le Bienheureux doit être constamment présent à la pensée; comme il en est des paroles de colère, comme lorsque le père irrité dit à son fils 'meurs', dans une (simple) intention de reproche".

[2] G.T., (Préambule) (p. 1b) *tatra sākṣād indrāvatāram uttamam adhikāriṇam ātmanaḥ priyatamam arjunaṃ kṣatriyāṇāṃ viśeṣato paramadharmaṃ nārāyaṇadviṭtadanubandhinigrahaṃ bandhusnehād adharmatvenāśaṅkya...bodhayati bhagavān nārāyaṇaḥ/*"Ici le Bienheureux Nārāyaṇa éclaire Arjuna, l'*avatāra* d'Indra, le plus haut des *adhikārin* et qui lui est très cher, lui montrant que le plus haut devoir, particulièrement pour les *kṣatriya*, est de réduire ceux qui haïssent *Nārāyaṇa* ainsi que leurs alliés, alors qu'il hésitait par affection pour les siens se demandant si ceci n'était pas contraire au *dharma*".

[3] A.V., III. 3. 109. ss. [31] (p.50b) *dveṣād yanmuktikathanaṃ śrutivākyavirodhi tat/ripavo ye tu rāmasya vimukhatvānnirāmiṇah/abhidrohapade nityam andhe tamasi te sthitāḥ/haridviṣas tamo yānti ye caiva tadabhedinaḥ/tannirguṇatvavettāras tasya doṣavido'pi ca/* "Affirmer qu'il y a un salut par la haine est contraire aux paroles de la Śruti. Ceux qui sont ennemis de Rāma, se plaisant à se détourner de lui, ont pour lieu éternel les ténèbres aveugles, séjour de l'hostilité ;

eux aussi en ordre hiérarchique, et ils pénètrent progressivement dans des mondes de plus en plus obscurs, régis par des démons hiérarchisés jusqu'à leur chef, Kali. Certains des êtres qui sont actuellement dans le *saṃsāra* sont donc des démons en puissance, objets de la haine éternelle de Viṣṇu et voués à le haïr éternellement.

Si l'expérience nous montre l'existence d'êtres animés d'une volonté mauvaise, si constante et essentielle qu'elle ne peut s'expliquer que par une prédestination démoniaque, elle nous montre aussi la réalité d'une autre catégorie d'êtres, intermédiaires entre ceux-ci et les futurs élus. Ils ne sont ni bons ni mauvais, incapables de véritable amour comme de véritable haine de Dieu. Ils ne désirent pas le salut et ne cherchent que leur bonheur personnel, observant les règles morales et rituelles en vue des seules récompenses futures, en cette vie ou en d'autres. Ce sont les *jīva* destinés à demeurer éternellement dans le *saṃsāra* :[1] ils ont une destinée mêlée de bonheur et de souffrance, pouvant jouir des mondes divins, à l'exclusion de celui du salut et souffrir dans les enfers, à l'exclusion du dernier de tous, d'où il n'est plus de retour.

Une curieuse solidarité unit les trois niveaux de cet univers à la charnière desquels se trouvent les hommes de notre terre, ignorants de leur destinée ultime, subissant le fruit de leur *karman* passé, tout en accumulant sans cesse de nouveaux mérites ou démérites. Les potentialités de bonheur ou de malheur qu'ils acquièrent ainsi ne valent pas, en effet, pour eux seuls : la plus grande part de leurs mérites va aux dieux, et de celle de leurs péchés va aux démons. L'ordre de la hiérarchie divise automatiquement, en proportion du rang occupé par eux, la quantité du fruit, bon ou mauvais, qui leur revient.[2] Les hommes, par leurs

---

ils vont aussi aux ténèbres ceux qui haïssent Hari, et ceux qui se disent non-différents de lui, ceux qui le connaissent comme *nirguṇa*, comme ceux qui voient des imperfections en lui". (Jayatīrtha comprend cependant le mot *nirāmiṇaḥ* comme "sans Rāma" c'est-à-dire sans joie).

[1] Cf. note 1. p. 341.

[2] A.V., III. 4. 267 ss. [7] (p. 63b) *śubhāśubhaphalaṃ devā asurāśca samāpnuyuḥ/krameṇaiva yathāśakti yathā ye ye prayojakāḥ/prerakā api pāpanāṃ na devāḥ pāpam āpnuyuḥ/*"Les *deva* et les *asura* obtiennent les fruits bons ou mauvais, selon leur ordre, conformément à leur puissance et selon ce que les uns et les autres font rechercher. Mais lorsque les *deva* inspirent des péchés ils n'en retirent pas de péché".

actions nourissent les dieux ou les démons, chacun de leurs actes a un retentissement spirituel cosmique. En retour les dieux les aident, par la délégation de pouvoir qui leur a été faite, et sans doute faut-il penser aussi que les démons tentent de les entraîner à leur condition. Il est donc utile et nécessaire aux hommes de rendre un culte aux divers *deva* régissant le monde, mais il leur faut être en cela très attentifs à la loi hiérarchique :[1] honorer un dieu en oubliant que tout son pouvoir vient de Viṣṇu, est une des plus sûres voies ou l'un des plus sûrs indices de damnation. C'est pourquoi la connaissance du *tāratamya* est une condition nécessaire au salut.[2] Comme un roi prend plaisir à l'estime que l'on montre à ses courtisans, comme un père est heureux de l'affection que l'on porte

[1] A.V., III. 3. 102 ss. [31] (p. 50a) *ato viṣṇau parā bhaktis tadbhakteṣu ramādiṣu/tāratamyena kartavyā puruṣārtham abhīpsatā/svādaraḥ sarvajantūnāṃ saṃsiddho hi svabhāvataḥ/tato'dhikaḥ svottameṣu tadādhikhyānusārataḥ/kartavyo vāsudevāntaṃ sarvathā śubham icchatā/na kadācit tyajet taṃ ca krameṇainaṃ vivardhayet/sameṣu svātmavat snehaḥ satsvanyatra tato dayā/kāryaivam āparokṣyeṇa dṛśyate kṣipram īśvaraḥ/*"Ainsi il faut pratiquer la plus grande *bhakti* envers Viṣṇu, et selon la hiérarchie envers ses *bhakta*, Ramā et les autres, si l'on veut atteindre la fin de l'homme. Le respect de soi-même existe par nature en tous les êtres, aussi faut-il le pratiquer de plus en plus vis à vis de ceux qui nous sont supérieurs, selon l'ordre de leur supériorité, jusqu'à Vāsudeva, si l'on désire de toute manière le bien. Qu'on ne l'abandonne jamais et qu'on l'augmente selon l'ordre. Il faut avoir pour ses égaux de l'affection comme pour soi-même, il faut pratiquer la pitié envers les autres, s'ils sont bons : ainsi on obtiendra rapidement la vision directe du Seigneur". (Jayatīrtha rapporte le mot *satsu* à la deuxième partie de la phrase).

[2] A.V., III. 4. 245 ss. [5-6] (p. 63a) *tāratamyena teṣvaddhā bhaktir dṛṣṭānusārataḥ/viṣṇuprasādānusārāt kāryā doṣas tadanyathā/svaprītyanusṛtau prītir loke'pyaddhaiva dṛśyate/tāratamyaparijñānam apyetenaiva sādhanam/lakṣmīviriñcavāṇīśagirijendragirāṃpatiḥ/sūryādayaśca kramaśo bhagavatprītigocarāḥ/teṣu bhaktiḥ krameṇaiva kāryā nityaṃ mumukṣubhiḥ/sarve'pi guravaścaite puruṣasya sadaiva hi/tasmāt pūjyāśca namyāśca dhyeyāśca parito harim/*"Vis à vis d'eux l'on a certes de la *bhakti* selon leur hiérarchie, comme l'expérience l'enseigne: il faut la pratiquer selon l'ordre de grâce de Viṣṇu, il y a péché autrement. Il est vu en ce monde aussi que l'on a plaisir à ce que l'on se conforme au plaisir des siens. La connaissance de la hiérarchie est ici le moyen à prendre. Lakṣmī, Viriñca (Brahmā) Vāṇī (Sarasvatī) *Ī*śa (Śiva) Girijā (Pārvatī) Indra, Girāṃpati, Sūrya et les autres sont, en ordre, objet du plaisir du Bienheureux : ceux qui désirent le salut doivent pratiquer constamment la *bhakti* envers eux selon leur ordre.

à ses enfants, de même Viṣṇu répand sa faveur sur ceux qui honorent ceux qu'il aime, et parmi ses *bhakta* les dieux occupent le premier rang.[1] Mais en revanche sa colère est impitoyable contre ceux qui révèreraient un dieu inférieur en le tenant pour le Dieu suprême. De même c'est un grand crime de prendre son propre esprit pour support de méditation, en se considérant comme identifié au Seigneur.[2] Mais si Dieu est tout-puissant, pourquoi ne pourrait-il réaliser une semblable unité est-il objecté ? Madhva répond que la puissance divine, si inconcevable soit-elle, ne peut jamais vouloir quelque chose qui soit contraire à elle-même, contraire à sa propre Seigneurie.[3] Cette faute est analogue à celle de ceux qui rendent un culte à des objets inanimés, en les confondant

---

Ils sont tous en effet les *guru* de l'homme, toujours, c'est pourquoi il faut leur rendre un culte, les révérer et méditer sur eux, pourvu que Hari reste le premier".

B.A.U.Bh., III. 5. 4. (p. 14b) *svātmottameṣu vidveṣāt tamo niyamato vrajet|* "par la haine de son propre *ātman*, et la haine de ses supérieurs, l'on va nécessairement à l'enfer".

[1] A.V., III. 4. 242. ss. [5-6] (p. 62b-63a) *tāratamyena tadbhakteṣvapi bhaktir viniścayāt|kartavyaiṣāpi tadbhaktir lokavedānusārataḥ|yo hi bhaktaḥ pradhāne syāt tadīyeṣvapi bhaktimān|dṛśyate'sau niyamato viparīto viparyaye|vyabhicāro yadi kvāpi bhaktihrāso'tra kalpyate|bhaktidoṣo hyasau yanna tadbhakteṣvapi bhaktimān|* "La dévotion qui doit être pratiquée, très certainement, envers lui, doit être aussi dévotion pour ses dévots selon leur hiérarchie, selon l'enseignement du Veda et celui de ce monde. Car on sait que celui qui est dévoué au chef est aussi dévoué aux siens, en règle générale, et il leur est opposé dans le cas contraire. S'il y a une exception, il faut supposer là une diminution de dévotion: il a une dévotion imparfaite celui qui n'est pas aussi dévot aux dévots".

[2] A.V., IV. 1. 23 ss. [3] (p. 65a) *svātmānaṃ pratimāṃ vāpi devatāntaram eva vā|cetanācetanaṃ vānyad dhyāyed yaḥ keśavas tviti|kiṃ tena na kṛtaṃ pāpaṃ coreṇeśāpahāriṇā|*"Celui qui prendrait intérieurement pour symbole de méditation, son propre esprit, ou bien une divinité, ou toute autre réalité, consciente ou inconsciente, en pensant que c'est Keśava, quel péché n'a-t-il pas commis, ce voleur qui dérobe le Seigneur".

[3] A.V., III. 2. 149 [10] (p. 43b) *īśasyācintyaśaktitvānnāśakyaṃ kvāpi vidyate| seśatānupapannaiva yadi jīvaikyatāsya hi|*'Il n'y a rien que soit impossible au Seigneur, du fait de sa puissance inconcevable : cette seigneurie justement ne pourrait être admise s'il était un avec le *jīva*".

avec Dieu. Les idoles ne doivent jamais être tenues pour étant Viṣṇu :[1] le véritable dévot pense uniquement à la présence du Seigneur dans l'idole, comme il pense au pouvoir de Viṣṇu dans le dieu qu'il invoque.[2]

L'importance donnée par Madhva à la gradation ascendante des dieux a évidemment une résonance sectaire, et particulièrement anti-çivaïte. Il s'agit de montrer que Viṣṇu est le seul Dieu, supérieur à tous les autres.[3] Śiva a sa place dans l'ordre des divinités, à un rang très élevé, puisqu'il vient aussitôt après Garuḍa et Śeṣa, les serviteurs constamment associés à Viṣṇu, l'Aigle divin qui lui sert de monture, et le Serpent infini sur lequel il repose pendant le sommeil du *pralaya*. Mais comme les autres divinités Śiva n'est pas encore libéré, il subira à la fin du *kalpa* la grande dissolution, par laquelle chaque dieu est absorbé dans un dieu supérieur, dévoré par lui, jusqu'à ce que tous se résorbent dans le corps de Viṣṇu, le grand Dévorateur des mondes et des dieux, selon la vision de la *Bhagavad-Gītā*.[4] Tous les dieux perdent leur corps, et en même temps leur conscience, pendant le sommeil cosmique : seuls les *mukta* restent

---

[1] A.V., IV. 1. 19 ss. [3] (p. 65a) *pratīkaviṣayatvena na kāryā viṣṇubhāvanā/ pratīkaṃ naiva viṣṇur yan mithyopāsā hyanarthadā/yo'nyathā santam ātmeśam anyathā pratipadyate/kiṃ tena na kṛtaṃ pāpaṃ corenātmāpahāriṇā/* "Il ne faut pas penser à Viṣṇu en ayant pour objet une idole, car l'idole n'est certainement pas Viṣṇu, et un faux culte est cause de malheur. Celui qui comprend autrement qu'il n'est le Seigneur de l'*ātman*, quel péché n'a-t-il pas commis ce voleur, qui dérobe l'Ātman."

[2] C.R. Krishna Rao : Purandara Dāsa heaves a sigh of relief that we are rid of a multiplicity of gods: "*halavu daivagaḷemba hambala biṭṭitu*" [La pensée qu'il y a beaucoup de dieux a été abandonnée] *Madhva Siddhanta our great heritage* (5th A. I. M.SS. Souvenir p. 21) Les Dāsa ou Haridāsa représentent le mouvement de dévotion mādhva qui s'est exprimé par des hymnes en langue kannaḍa. Purandara Dāsa est l'un des plus célèbres (Iere moitié du XVIe s.)

[3] B.S. Bh,. I. 1. 1., *śvapacād api kaṣṭatvaṃ brahmeśānādayaḥ surāh/tadaivācyuta yāntyeva yadaiva tvaṃ parāṅmukhaḥ /iti brāhme ca vaivarte/nāhaṃ na ca śivo'nye ca tacchaktyekāṃśabhāginaḥ/bālaḥ krīḍanakair yadvat krīḍate'smābhir acyutaḥ/iti/*"Les dieux Brahmā, Īśāna et les autres, vont à un malheur pire que celui des mangeurs de viande de chien, ô Acyuta, si tu détournes la tête, est-il dit dans le *Brāhma-Purāṇa*, et dans le *Vaivarta* : ni moi-même, ni Śiva, ni aucun autre ne partageons une seule partie de sa puissance ; comme un enfant joue avec ses jouets, ainsi Acyuta avec nous".

[4] Ch. U. Bh., VI. 6. 9 (p. 30a) *muktāvumā tu vāgākhyā rudraṃ yāti mano 'bhidham/vāyuṃ yāti śivaścāpi vāyus tejo'bhidhāṃ śrīyam/vāyum ādāya sā devī yāti viṣṇuṃ parātparam/dvāramātrā tu sā devī vāyuprāpyo janārdanaḥ/* "dans

conscients pendant le *pralaya*, ainsi que Śrī, l'éternellement aimée et privilégiée.[1] Après le *pralaya* chaque *deva*, reçoit comme les autres *mukta*, le corps spirituel que le Seigneur lui façonne : de même qu'un orfèvre purifie l'or au feu, de même le Bienheureux, par une dernière purification au "feu de l'*ātman*", celui de la connaissance spirituelle, fait par sa propre volonté la forme qui sera celle du délivré.[2] Alors seulement les dieux auront vraiment droit au nom qu'ils portaient dans l'accomplissement de leur fonction cosmique.[3] Mais même délivrés ils resteront sous le pouvoir du Seigneur, et en particulier ils subiront périodiquement le *pralaya* comme tous les autres êtres : les *mukta* cependant ne perdent pas pendant le *pralaya* la conscience de leur félicité. Leur béatitude leur devient "intérieure" et ils sont dans un état de repos bienheureux qui est

---

le salut Umā va à Rudra, appelé *manas* ; Śiva va à Vāyu, et Vāyu à Śrī appelée *tejas* ; la déesse prenant Vāyu avec elle, va à Viṣṇu le Très-Haut : la déesse n'est que la porte, c'est par Vāyu que l'on atteint Janārdana".

[1] Ai. U. Bh., II. 4. (p. 34a) *suptās tatra yato jīvāḥ sarve brahmaśivādikāḥ/ asuptāḥ śrīśca muktāśca svatantronmeṣavarjanāt/*"Ils dorment là tous les *jīva*, Brahmā, Śiva, et les autres ; Śrī et les *mukta* ne dorment pas. Car aucun ne cligne des paupières par son seul pouvoir".

[2] B.A.U.Bh., VI. 4. 4 (p. 56a) *svarṇakāro yathā svarṇamalam agnau nihatya ca/śuddhena tena cātmeṣṭaṃ kurute rūpam añjasā/evaṃ sa bhagavān viṣṇur jīvasvarṇasya yanmalam/avidyākāmakarmādyam ātmāgnau nāśya sarvakṛt/svecchayā kurute rūpaṃ yadyogyaṃ tasya muktigam/pitṛjīvasya pitryaṃ sa gāndharvaṃ tasya caiva hi/daivaṃ tu devajīvasya prājāpatyaṃ prajāpateḥ/brahmaṇo brāhmam eveti nityānandasvarūpakam/* "De même que l'orfèvre détruit par le feu l'impureté de l'or, puis avec cet or purifié fait aussitôt la forme qu'il désire, de même le Bienheureux Viṣṇu, auteur de tout, ayant fait disparaître au feu spirituel la tâche d'ignorance, de désir, de *karman* etc., qui est dans l'or du *jīva*, fait par sa seule volonté la forme qui lui correspond pour entrer dans le salut : au *jīva* qui est *pitṛ* il donne la forme de *pitṛ*, ainsi que celle de *gandharva*; au *jīva* qui est *deva* il donne une forme divine; à Prajāpati la forme de Prajāpati; à Brahmā celle qui est appelée brâhmique, image de sa forme de félicité éternelle".

[3] B.A.U.Bh., VI. 4. 4 (p. 56a) *yadā mukto bhaved brahmā tadā brahmā sa mukhyataḥ/evaṃ prajāpatiścaiva tathaivānye'pi sarvaśaḥ/yathā hi svarṇarūpādyaṃ malahānau hi tad bhavet/pūrvaṃ tu yogyatāmātraṃ dvijatvaṃ bālake yathā/ityādi ca/* "Lorsque Brahmā devient libéré, alors il est vraiment Brahmā, de même Prajāpati, ainsi que tous les autres dieux. Ceci se produit comme on fait un bijou après avoir détruit l'impureté de l'or. Auparavant ils n'ont que la capacité (de ce qu'ils deviendront) comme un enfant possède la capacité de devenir un *dvija* ("deux fois né") est-il dit".

analogue au sommeil.[1] Viṣṇu lui ne dort jamais :[2] son sommeil durant le *pralaya* est un "sommeil de yoga",[3] une concentration suprêmement consciente d'elle-même. Ainsi Viṣṇu est-il l'unique, *sarvottama*, supérieur à tout autre dieu, que celui-ci soit chargé d'une fonction cosmique ou qu'il ait atteint son rang définitif dans le salut : sans doute pour détourner les humains d'avoir recours à ces êtres supérieurs aux dieux que sont les *mukta*, Madhva nous avertit que les *mukta* ne peuvent rien pour ceux qui sont dans le *saṃsāra*.[4]

Si toutes les thèses de la doctrine de Madhva convergent ainsi de la façon la plus constante vers la supériorité de Viṣṇu, ce *sarvottamatva* qui n'est qu'un autre nom de son unique et souveraine liberté, *svātantrya*, elles rendent aussi plus difficile le problème de la liberté des êtres finis. La question ne se pose pas pour ces êtres libérés et libres que sont les *mukta*, car leur volonté est en accord total et permanent avec la liberté même de Dieu.[5] Mais elle se pose pour les

---

[1] B. A. U. Bh., VI. 3. 8 (p. 49a) *pralaye tu praviśyainaṃ bhagavantaṃ janārdanam/ sthitvā jñānāvilopena nirgàcchanti punas tataḥ/ na ca jñānasukhādīnāṃ teṣāṃ sṛṣṭau laye'pi ca/ viśeṣaḥ kaścid antaśca bahiścaiva ramanti te/* "Mais pendant le *pralaya* ils entrent dans le Bienheureux Janārdana; ils y demeurent sans perdre leur connaissance, et ils en sortent à nouveau ensuite. Il n'y a pas pour leur félicité, leur connaissance etc., la moindre différence au temps de la création et de la dissolution : leur plaisir est parfois extérieur, parfois intérieur".

[2] B.A.U. Bh., VI. 3. 15-18 (p. 51a) *suptikāle'pyayaṃ viṣṇuḥ sadā jāgaritātmakaḥ/ yāni jāgarite paśyet tāni supte'pi paśyati/ nityajñānasvarūpatvād bhagavān puruṣottamaḥ/ nityānanyaprakāśatve'pyanyajyotir yadā bhavet/* "Même au temps du sommeil, Viṣṇu est toujours par essence éveillé. Ce qu'il voit étant éveillé, il le voit aussi étant endormi, lui le Bienheureux, Suprême Personne, parce que son essence est de connaissance éternelle, puisque c'est lui qui est pour les autres la lumière éternelle tout en n'étant illuminé par nul autre".

[3] L'expression se trouve dans la *Yukti-mallikā śl.* 54, comm.

[4] Ch. U. Bh., VIII. 1-2 (p. 41a) *na hi saṃsāriṇo muktā upakārakāḥ/* "car les *mukta* n'aident pas celui qui est dans le *saṃsāra*".

[5] B.A.U. Bh., VI. 4. 5 (p. 58b) *sa bhagavān yathākāmo bhavati tathākāmo jīvo bhavati/ itthaṃ kāmo'sya bhūyād iti bhagavadicchāvaśād asya kāmo bhavatītyarthaḥ/* "Si le Bienheureux a un désir, le *jīva* possède le même désir. Par sa dépendance de la volonté du Bienheureux pensant 'qu'il ait tel désir', celui-ci éprouve tel désir, tel est le sens".

V.T.V., par. 294 *brahmamatyanukūlā me matir muktau bhaviṣyati/ ataḥ prāyo'nukūlatvam idānīm api me sthitam/* "Dans le salut ma pensée sera en conformité avec la pensée de Brahman, aussi puissé-je dès maintenant être le plus souvent en cette conformité".

jīva qui sont encore dans le *saṃsāra* : ceux-ci, hommes ou dieux, ont des obligations à remplir pour accomplir leur destinée, ils ont des efforts à faire et des mérites à acquérir. La notion d'obligation suppose celle de liberté, comme Madhva le remarque lui même.

Il est certain que la vision mādhva restreint la possibilité d'une liberté finie entre des limites très étroites.[1] Les âmes sont prédestinées par nature,[2] soit au salut, soit à l'enfer éternel, soit à une transmigration indéfinie. Elles agissent dans un monde où toutes les causes secondes sont au seul pouvoir de Dieu.[3] Leur corps physique et leur corps psychique font partie de ce monde : elles se trouvent déterminées à la fois de l'extérieur par les conditions d'insertion de leurs actes, et de l'intérieur par les mouvements mêmes de leur "organe interne"[4] que le Seigneur règle en fonction du *karman* acquis. Comment en ces conditions concevoir une marge, si faible soit-elle, de choix libre et efficace ? Madhva semble parfois la nier totalement : ne dit-il pas, par exemple dans son commentaire à la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* que Dieu "fait l'homme bon et l'homme mauvais," qu'il le "fait vertueux par la vertu qu'il a lui-même incitée et pécheur par le péché qu'il a incité."[5]

Il est cependant impossible de s'en tenir là. Madhva lui-même se pose l'objection impliquée par la notion de mérite. Si le *jīva* n'avait pas de

---

[1] A.V., III. 2. 123 [8] (p. 426) *sattāpratītikāryeṣu pumadhīnā yatheyate/* "de même que (l'ombre) est vue dépendre de l'homme en son existence, en son apparence et ses mouvements".... Cf. note 1 p. 346.

[2] B.S. Bh., III. 4. 34 *sarvaprakāreṇotsāhe'pi ye jñānayogyās ta eva jñānaṃ prāpnuvanti nānye/* "Seuls ceux qui sont aptes à la connaissance atteignent la connaissance, et non les autres, quels que puissent être tous leurs efforts".

[3] Cf. note 2 p. 334.

[4] B.S. Bh., I. 1. 1. *sa hi sarvamanovṛttiprerakaḥ samudāhṛtaḥ/* "Car il est déclaré être celui qui met en branle toute impression mentale".

[5] B.A.U. Bh., VI. 4. 5 (p. 58a) *sa yathā karoti puruṣaṃ tathaivāyaṃ bhaviṣyati/ sādhur bhavati sādhuṃ cet karoti puruṣottamaḥ/ pāpo bhavati pāpaṃ cet sa karoti janārdanaḥ/ tatpreritena puṇyena puṇyo bhavati mānavaḥ/ tatpreritena pāpena tathā pāpaḥ pumān bhavet/* "L'homme devient tel qu'il le fait; devient bon celui que la Personne suprême fait bon, devient mauvais celui que Janārdana fait mauvais. L'homme est vertueux par la vertu qu'il a inspirée, et l'homme doit également être pécheur par le péché qu'il a inspiré".

pouvoir personnel d'action, les règles des *śāstra*, leurs prescriptions et leurs prohibitions seraient sans objet. C'est pourquoi, dit-il, "le *jīva* est aussi agent".[1] Il explique ce pouvoir d'action subordonné, par diverses images. Le *jīva* agit par lui-même, mais sur l'ordre du Seigneur, comme le charpentier qui exécute le travail commandé.[2] Ailleurs il donne l'exemple du roi qui donne à ses fils une mission déterminée dans la protection de son royaume : ils ont eux aussi un certain pouvoir par délégation de la souveraineté paternelle, un *svātantrya* qui leur est "donné" par leur père.[3]

Jayatīrtha tente de préciser le délicat agencement de cette double causalité. Le sujet peut être libre tout en étant sous le contrôle de la puissance divine dans la mesure où cette puissance tient compte de ce qu'il est et de ce à quoi il tend, pense-t-il.[4] A l'objection selon laquelle les prescriptions et prohibitions seraient dépourvues de sens pour un sujet dépendant, Rāghavendra-tīrtha répond avec

---

[1] B.S. Bh., II. 3. 33 *jīvasya kartṛtvābhāve śāstrasyāprayojakatvaprāpter jīvo'pi kartā/* "comme les śāstra n'auraient pas pouvoir d'indiquer une fin si le *jīva* n'avait pas capacité d'action, le *jīva* lui aussi est agent".

[2] B.S. Bh., II. 3. 40-41 *yathā takṣṇaḥ kārayitṛniyatatvaṃ kartṛtvaṃ ca vidyate evaṃ jīvasyāpi/ sā ca kartṛtvaśaktiḥ parād eva/* "De même que l'on voit le charpentier être dirigé par l'entrepreneur et avoir aussi son activité (propre), de même en est-il pour le *jīva*. Et cette puissance d'agir ne lui vient que de l'Autre".

[3] G.T.N., V. 14 (p. 19b) *yathā pitṛdattaṃ pālakatvaṃ rājaputrāṇām evaṃ paramātmadattaṃ kriyāsvātantryalakṣaṇaṃ kartṛtvaṃ kriyāniṣpannadharmādirūpakarmaṇi svātantryaṃ ca jīvānām apyastītyāśaṅkāṃ pariharati/* "De même que les fils d'un roi ont le pouvoir de protéger (le royaume), pouvoir qui leur est donné par leur père, de même il existe un pouvoir d'action, caractérisé par la liberté des actes, pouvoir donné par le Suprême Ātman : il rejette l'objection disant que les *jīva* doivent avoir eux aussi la liberté dans leur activité dont l'essence est le bien etc., produit par leurs actions".

Commentaire de Jayatīrtha *ibid.* : *svato jīvānāṃ svatantrakartṛtvādyabhāve'pi paramātmadattaṃ tad asti/* "Bien que les *jīva* ne possèdent pas d'eux-mêmes un pouvoir d'action libre, celui-ci leur est donné par le Suprême Ātman".

[4] B.S. Bh., II. 3. 42 *tato'prayojakatvaṃ śāstrasya nāpadyate/ kṛtaprayatnāpekṣatvāt tatprerakatvasya/* "Ainsi l'on évite la conséquence que les *śāstra* n'auraient pas de but à proposer, car le *jīva* est incité à agir par le Seigneur en dépendance de ce qu'il a accompli et de son effort".

T.P., II. 3. 42 *jīvasyānādikarmaprayatnayogyatāpekṣa eva jīvaṃ prerayati na tvanapekṣo'to na jīvaśakter īśvarādhīnatve'pi śāstravaiyarthyam/ anapekṣayā preraṇe hi tat syād iti bhāvaḥ/* "Il guide le *jīva* en tenant compte de son *karman*

profondeur qu'elles n'en auraient pas davantage pour un sujet qui serait absolument indépendant.[1] L'obligation implique la liberté, mais elle implique aussi une norme reconnue par cette liberté. Une telle norme ne peut être constituée que par la volonté divine, telle qu'elle nous est connue par les règles des *śāstra*. Les textes enseignent au sujet spirituel ce qu'il doit faire pour atteindre son bien suprême : le Seigneur propose le but, l'action reste au pouvoir du *jīva*.[2] Ceci correspond à l'expérience intérieure de la liberté, donnée immédiate du *sākṣin*, ce témoin infaillible de tout ce qui se passe en nous.[3] A qui douterait du fait, Jayatīrtha a proposé l'expérience privilégiée du renoncement : je peux au même

---

sans commencement, de son effort et de ses aptitudes (*yogyatā*), et non sans en tenir compte : c'est pourquoi il n'y a pas inutilité des śāstra du fait que la puissance du *jīva* dépend du Seigneur; ceci se produirait si le Seigneur guidait le *jīva* sans tenir compte de sa capacité".

[1] Bh. G. *Vivṛtti*, XVIII. 18 *na ca svataḥkartṛtvābhāvāt parādhīnakartṛjīvasya vidhijñānadvārā katham pravṛttyādyartham vidhiviṣayatvaṃ iti śaṅkyam/ aparādhīnakartṛtvasya vidhiviṣayatāyāṃ prayojakatvena kvāpyanupalambhenānvayavyatirekābhyāṃ parādhīnakartṛśaktikasyaiva vidhiviṣayatvāvaśyaṃbhāvāt/* "Et il ne faut pas demander : comment un *jīva* ayant une activité dépendante, peut-il avoir pour objet des règles (morales), donnant un but à son action par l'intermédiaire de la connaissance de la règle, s'il n'a pas d'activité par lui-même? Comme nous ne verrions jamais un agent (absolument) indépendant avoir pour objet des règles, lui indiquant son but, par raisonnement de présence et d'absence il est nécessaire que celui qui prend pour objet des règles soit justement un sujet ayant une puissance dépendante".

[2] B.S. Bh., II. 2. 2 *cetanasya svataḥ pravṛttidarśanācca/* "et parce qu'on voit l'être conscient avoir une activité par lui-même". Comm. de Jayatīrtha : *ahaṃ karomīti cetanasya pravṛttidarśanāt/* "parce que l'on voit que l'être conscient agit en pensant : c'est moi qui agis".

[3] T.P., II. 3. 34-35 *na jīvasya kālpanikaṃ kartṛtvaṃ kiṃ tu pāramārthikam eva/ ...astu mokṣe jīvasya svābhavikaṃ kartṛtvaṃ prāmāṇikatvāt/ saṃsāre tu kālpanikam eva kiṃ na syāt.../ na jīvasya saṃsāre'pi kartṛtvaṃ kālpanikam/ mokṣādyarthaṃ sādhanādyupādānapratīteḥ/* "Le pouvoir d'action du *jīva* n'est pas imaginaire, mais il a une vérité absolue.... Admettons que dans le salut le pouvoir d'action du *jīva* lui soit essentiel, parce qu'on a des textes faisant autorité, mais pourquoi ne pas admettre que dans le *saṃsāra* son pouvoir d'action soit imaginaire?... Même dans le *saṃsāra* le pouvoir d'action du *jīva* n'est pas imaginaire, parce que l'on sait qu'il est la base des moyens etc., qui ont pour but le salut".

moment éprouver le désir d'un plaisir, et le désir de renoncer à ce plaisir.[1] Deux plans de l'être se sont révélés simultanément, entre lesquels le choix est possible. Il y a en nous des désirs supérieurs qui peuvent mettre en échec les tendances inférieures. Plus profondément, il y a en chacun de nous, sauf chez les êtres démoniaques chez qui toute nature est pervertie, une tendance foncière au bonheur, qui à tout instant amorce une possibilité de choix entre des biens de valeur diverse : un homme est capable de supporter de grands maux pour ne pas perdre une faible quantité de bonheur, fait remarquer Madhva.[2] Nous nous trouvons comme incités au choix, avant même que ce choix devienne un choix moral, par une recherche naturelle de notre plus grand bien, aspiration si forte et si universelle qu'elle révèle par elle seule l'existence d'un niveau essentiel de notre être et le caractère dynamique de ce niveau. Cependant comme il n'existe aucune *śakti*, aucune puissance en ce monde, qui ne dépende de Dieu, il faut dire que la force par laquelle le sujet s'aime lui-même est mise en lui par le Seigneur.[3] Celui-ci éveille les *śakti* des *puruṣa*, des personnes, comme il éveille les *śakti* de la *prakṛti*, de la matière. La puissance par laquelle il nous

---

[1] Cf. plus haut, III[e] part. ch. 2.

[2] A.V., IV. 2. 96 [5] (p. 70b) *sukhādidharmahānau tu mukteḥ kiṃ ca prayojanam/ yadyartho duḥkhahāniḥ syād anarthaḥ sukhanāśanam/ tayośca duḥkhahānāddhi sukhanāśo'dhiko bhavet/ prāpyāpi duḥkhaṃ sumahat sukhaleśāptaye janaḥ/ yatate sukhahānau hi ko mokṣāya yatet pumān/ alpācca sukhanāśāddhi bibhetyatitarāṃ janaḥ/ mahacca duḥkham āpnoti sukhanāśanivṛttaye/ na ca rāganimittaṃ tadvītarāgā api sphuṭam/ nāradādyāḥ sukhārthāya sahante duḥkhaṃ añjasā/* "Si les caractères de bonheur etc., étaient détruits dans le salut quel but resterait-il ? Si la suppression d'un mal est un bien, la destruction d'un bonheur doit être un mal. Des deux certes la destruction d'un bonheur est plus importante que la suppression d'une douleur. L'on accepte même une très grande douleur pour s'efforcer d'obtenir un très petit bonheur : comment donc un homme ferait-il des efforts si le salut était destruction du bonheur; car n'importe qui craint par dessus tout la destruction d'un bonheur même minime, et accepte une grande souffrance pour éviter la destruction d'un bonheur. Et ceci n'est pas l'effet des passions, car des êtres qui sont évidemment libres de passions, comme Nārada et d'autres sages, ont supporté sans aucun doute des souffrances en vue du bonheur".

[3] B.A.U. Bh., III. 5. 2 (p. 8b) *ātmano'pi priyatvaṃ tu tenaiva kṛtam añjasā/ .../sa ced apriyakṛd viṣṇur nātmāpi priyatāṃ vrajet/* "Mais même le fait de s'aimer soi-même est directement son œuvre....Si Viṣṇu le fait indigne d'amour, il ne peut, atteindre même à l'amour de soi",

est possible de prendre du recul par rapport à nos impulsions immédiates, de choisir un plus grand bien, de choisir finalement notre vrai bien, est suscitée en nous par la puissance divine.

Ceci suffit-il à nous faire libres, demandera-t-on ? Une certaine potentialité de liberté est éveillée en nous, mais en avons-nous la disposition véritable en un monde où rien n'arrive à l'actualisation sans la force divine ? Ce choix risque de rester tout intérieur et de ne pouvoir s'effectuer concrètement dans les réalités matérielles qui nous entourent et qui toutes sont en dépendance de Dieu. Comment la *śakti* toute spirituelle du *jīva* pourrait-elle agir sur la matière ? A ceci l'on peut répondre que Madhva conçoit une sorte de préordination de l'esprit au corps qu'il assume. Le sujet, quoique absolument simple, est structuré de telle sorte que son corps physique, instrument de son action sur le monde, est doublé d'un corps psychique, lui-même modelé selon son archétype spirituel, le *manas* essentiel centre des sens spirituels.[1] Les énergies, *indriya*, des organes sensibles sont animées par les énergies essentielles appartenant à la substance même de l'âme. Cette harmonie préétablie devrait donner au *jīva* le pouvoir d'agir directement sur son instrument d'action. Mais a-t-il en fait un tel pouvoir ? Faut-il supposer ici encore une intervention de la puissance divine pour vaincre la résistance de la matière, et comment faut-il se représenter l'agencement de ces deux causalités ?

Assez curieusement ce n'est pas sous cet angle que Madhva pose le problème mais dans une perspective absolument inverse. La question de l'action de l'esprit sur la matière ne semble pas faire difficulté pour lui. Si la matière est inerte, *jaḍa*, comment pourrait-elle résister à la *śakti* divine, toute-puissante, ou à toute autre *śakti* spirituelle animée par celle-ci ?[2] Toute vraie causalité a été refusée à la matière, pour être réservée à la conscience. Le problème qui se pose est entièrement différent : le *jīva*, même doué d'*indriya*, d'énergies diverses, est en lui-même une substance absolument simple, parce que spirituelle. Il est sans dimensions ni parties, étant atomique, *aṇu*. Or un sujet simple ne pour-

---

[1] Cf. Ie part. ch. 5.

[2] B.S. Bh., II. 3. 37 *yathā jñāna idaṃ jñāsyāmītyaniyamaḥ pratīyate evaṃ karmaṇyapi jīvasya*/ "De même que dans la connaissance on voit qu'il n'y a pas de nécessité lorsqu'on pense 'je vais connaître ceci', de même en est-il aussi pour le *jīva* dans ses actions". La liberté de décision dans l'action est analogue à la liberté de l'attention dans la connaissance. Cf. Ie part. ch. 5 note 2 p. 127 : Madhva parle d'une activité intérieure et extérieure.

rait agir que d'un seul mouvement, dans lequel il s'engagerait tout entier, dépensant comme d'un seul coup toute sa puissance.[1] C'est en ce point précis qu'intervient la puissance divine : Dieu fait ce que le *jīva* ne peut faire, il lui permet d'utiliser dans le temps, en graduant et en diversifiant son effort, la puissance innée dont il dispose.[2] Le pouvoir divin suspend, semble-t-il, comme l'on retiendrait un cheval par des rênes, une énergie qui sans lui se perdrait dans ses effets instantanés. C'est de cette manière qu'est possible la réflexion, l'évaluation des fins et le choix effectif. Certes la puissance de Dieu est partout présente, et elle s'exerce ici au cœur même du sujet, au centre intime de sa liberté : mais c'est en lui donnant la possibilité même de cette liberté. C'est pourquoi Jayatīrtha peut reprendre, à propos de la liberté, la notion de don qui avait déjà été rencontrée à propos du "don d'existence" fait aux êtres par la puissance divine. Nous possédons une "souveraineté qui nous est donnée" *datta-svāmya*,[3] liberté limitée mais réelle comme l'atteste le regard intérieur du *sākṣin*.

---

[1] B.S. Bh., II. 1. 27 *ayaṃ ca doṣo jīvakartṛtvapakṣe/ ekenāṅgulimātreṇa pravartamāno'pi pūrṇapravṛttiḥ syāt/ na ca tad yujyate/ sāmarthyaikadeśadarśanāt/na caikadeśena/niravayavatvāt/*"Dans l'hypothèse où le *jīva* serait agent, il y a la difficulté suivante : il donnerait la totalité de son action en agissant seulement d'un doigt; et ceci n'est pas possible : car on voit qu'il a un pouvoir partiel; et ce n'est pas qu'il agisse avec une part de lui-même, car il est sans parties".

[2] A.V., II. 1. 96 ss. [7] (p. 21b) *anaṃśasyāpi jīvasya kiñcit sāmarthyayojanām/kāryeṣu yaḥ karotyaddhā namas tasmai svayambhuve/ yadi bhāgena kāryeṣu jīvaśaktiṃ na yojayet/ haris tadā hi sarvatra kṛtsnayatno'ṃśitāpi vā/* "Lui qui adapte un certain pouvoir du *jīva* à ses effets, bien que ce *jīva* soit dépourvu de parties, salut à lui, l'Etre né de lui-même. Si Hari n'adaptait pas la puissance du *jīva* partiellement à ses effets, il y aurait partout pleine force d'action, ou bien il faudrait admettre que le *jīva* ait des parties".

[3] N.S., II. 2. 27 (p. 37a) *jiveśvarau dvāvapi śarīram adhitiṣṭhataḥ/ tatreśvaro 'ntaḥkaraṇaṃ spaṣṭaṃ dṛṣṭvā tatra jñānecchāprayatnarūpā vṛttīḥ svecchājñānaprayatnair utpādya bāhyakaraṇāni cādhiṣṭhāya ghaṭādyutpādayati/ jīvas tu taddattasvāmyo'vatiṣṭhate .../ tasmād īśvarasyaiva mukhyaṃ svāmyaṃ kartṛtvaṃ ca/ jīvasya tvamukhyam eveti/* "Le Seigneur et le *jīva* régissent tous deux le corps. Là, le Seigneur voyant clairement l'organe interne y produit les *vṛtti* en forme de connaissance, désir, effort, par ses propres désir, connaissance et effort, et gouvernant aussi les organes externes il fait produire un objet telle une cruche. Quant au *jīva* sa condition est d'avoir une souveraineté donnée par lui... Ainsi, à Īśvara appartiennent la souveraineté et le pouvoir d'action au sens premier, au *jīva* seulement en un sens dérivé".

Ces conclusions s'éclairent et se précisent lorsque l'on envisage le même problème par rapport à la causalité divine. L'on peut en effet se poser à propos de Dieu une question analogue : comment est-il possible, demandera-t-on, que Dieu qui est éternel agisse dans le temps ? Ne devrait-il pas lui aussi s'engager totalement en chacune de ses actions, dépenser toute sa puissance en le moindre de ses effets, car ce n'est pas la matière inerte et passive qui pourrait lui faire obstacle. Dieu est un être spirituel et il est lui aussi, comme tel, infiniment simple, même s'il est infini et non atomique. La réponse ici fait appel à la liberté divine : Dieu est le seul être qui puisse disposer totalement de sa puissance, parce qu'il est le seul *svatantra*. Il lui est loisible de manifester dans le temps sa *śakti* éternelle, en la "spécifiant" comme de l'intérieur.[1] Les manifestations, *vyakti*, de la puissance divine ne sont pas séparées de celle-ci, en étant des *viśeṣa* absolument identiques à leur support.[2] Dieu peut donc actualiser ou rétracter ses énergies, par sa seule décision, il peut agir comme hors de lui sans se perdre dans son action, et

---

Cf. plus haut, n. 3 p. 358 : les fils du roi ont un "pouvoir qui leur est donné" par leur père. Mais cela ne signifie pas que Viṣṇu puisse jamais se départir de sa souveraineté. Madhva le dit expressément, comme me l'a fait remarquer un mādhva : G.T.N., V. 14 (p. 19b) *svātantryād bhagavān viṣṇuḥ svabhāva iti kīrtitaḥ/ tatsvātantryaṃ kadāpyeṣa nānyasya sṛjati kvacit/* "Par son *svātantrya* Viṣṇu est proclamé *svabhāva* (la "nature propre" par excellence) : jamais celui-ci ne produit son *svātantrya* pour quelque autre".

[1] Cf. chapitre précédent, n. 1 p. 320 : le Seigneur a une *śakti* variée, *vicitrā*, et elle est toute-puissante. Cf. note suivante.

[2] A.V., III. 2. 168 ss. [15] (p. 44b) *tadabhinnā guṇā nityam api sarve viśeṣataḥ/ guṇatvena guṇitvena bhoktṛbhogyatayā sthitaḥ/ viśeṣātmatayā teṣāṃ nityaśaktyātmanā tathā/ nityaṃ sthiter na dharmāṇāṃ kriyādīnām anityatā/ na viśeṣātmatā ceyam anityā śaktirūpatā/* "Bien que ses qualités soient éternellement non-différentes de lui, toutes par le *viśeṣa*, existent selon la qualité et le support de cette qualité, selon le sujet et l'objet de jouissance. Parce que ses attributs existent selon le *viśeṣa* comme selon sa *śakti* éternelle, ils existent éternellement et ses actions etc., ne sont pas non-éternelles; et ce mode de *viśeṣa* n'est pas non-éternel étant en forme de *śakti*". (Le texte des deux éditions de l'A.V. porte *sthitaḥ* au singulier mais Jayatīrtha commentant ce *śloka* écrit *sthitāḥ*).

N.S. *ibid.* (p. 134b) *kriyādīnāṃ nityatā śaktivyaktirūpatā vyaktirūpasyāpi nityatā śaktirūpābhinnatā saviśeṣatā viśeṣasyāpyabhedaḥ svanirvāhakatā ceti/* "Les actions etc., sont éternelles, étant en forme de puissance (*śakti*) et manifestation (*vyakti*) : pour la forme manifestée elle-même, il y a éternité, non-différence de la forme de puissance, et possession de *viśeṣa* : le *viśeṣa* lui-même est non-différent, et il a la propriété de se supporter lui-même".

sans que cette action lui devienne étrangère.[1] C'est de cette manière que Madhva rend compte de la possibilité des "descentes" divines en ce monde, comme aussi de la diversité des formes transcendantes du Seigneur : *avatāra* et *vyūha* sont le Seigneur lui-même, sans que l'on puisse concevoir la plus petite distance entre la substance divine et ses manifestations. De ce pouvoir il n'est pas d'autre explication que son caractère de pouvoir absolu, c'est-à-dire absolument libre et se possédant parfaitement lui-même : pouvoir incomparable au nôtre, puissance inconcevable à notre esprit, *acintyaśakti*, mais essence même de la liberté divine, définition première de son *svātantrya*.[2] Il nous indique, sans nous y laisser pénétrer le centre intime de la substance absolue, son intériorité personnelle, que nul ne peut connaître, pas même la plus haute des âmes, la déesse Śrī. La personne divine dispose de ses énergies parce qu'elle se possède pleinement elle-même. Elle peut donc par sa seule décision graduer et diviser son action, c'est-à-dire la dérouler dans le temps qu'elle a elle-même choisi, et c'est pourquoi "les spécifications du temps" procèdent directement de sa volonté. Jayatīrtha fait remarquer ici que toute autre conception est incapable d'expliquer

---

Peut être touchons-nous ici au point où la notion de *viśeṣa* manifeste le plus clairement ses affinités avec la notion de *śakti* : le B.T. (par. 28) a un passage analogue à celui-ci : le *viśeṣa* permet de comprendre que le *jīva* qui est sans parties puisse agir partiellement, que les actions du Seigneur aient forme de puissance et de manifestation, que les attributs ne soient pas séparés de la substance, et tout ceci est possible par la "puissance inconcevable" du Seigneur.

[1] A.V., I. 2. 5 ss. [1] (p. 11a) *anityatvāt kriyāṇāṃ tu katham eva svarūpatā/ iti cet saviśeṣo'pi kriyāśaktyātmanā sthiraḥ/ śaktitā vyaktitā ceti viśeṣo'pi viśeṣavān/* "Si l'on dit : puisque ses actions sont non-éternelles comment appartiennent-elles à son essence ? Nous répondons : il est immuable, tout en étant pourvu d'un *viśeṣa* selon l'essence de sa puissance d'action. Et ce *viśeṣa*, le fait d'être en puissance ou d'être en acte, est lui-même pourvu de *viśeṣa*".

[2] N.S., II. 1. 102 (p. 237a) *īśvarasyālaukikatvaśruter āgamaikagamyatvena yuktivirodhānavakāśād vicitraśaktiḥ puruṣaḥ sarvair yuktā śaktibhir devatā sā ityādiśrutibhir vicitrāśeṣaśaktitvāvagamācca/* "parce qu'il n'y a pas de place à la contradiction de la raison en face d'une Śruti qui déclare le caractère non-sensible d'Īśvara du fait qu'il ne peut être connu que par les textes, et parce que ces textes 'la Personne dont la puissance est variée' 'cette divinité centre de toutes ses puissances' le font connaître comme puissance totale variée".

que la substance totale de Dieu ne se perde pas dans ses effets:[1] aussi bien les *vivartavādin* que les *pariṇāmavādin* sont impuissants à rendre compte d'une action partielle de Dieu dans laquelle la réalité divine ne s'épuiserait pas, comme en une seule fois. Un Dieu impersonnel n'aurait pas l'intériorité qui le fait transcendant au monde, libre par rapport à lui.

Si l'on rapproche les réponses données à ces deux problèmes analogues, une analogie plus profonde apparaît, qui met en lumière l'ajustement des deux libertés. La liberté divine est l'intériorité même de la personne divine, et cette même liberté est la source de l'intériorité de la personne humaine. En effet, parce qu'il ordonne dans le temps son action, le Seigneur permet au *jīva* d'agir lui aussi dans le temps, en prenant du recul vis-à-vis de lui-même et de ses buts, en disposant de ses décisions et des énergies qui lui ont été données. Il lui donne d'être à son image un être absolument simple et cependant pourvu de *viśeṣa*,[2] de puissances actives de spécification, grâce auxquelles le sujet peut prendre par rapport à soi la distance qui le fait conscient et libre, il lui donne donc d'être une personne. Ceci suppose que Dieu restreigne d'une certaine façon son pouvoir infini pour donner au *jīva* le temps de sa propre action, l'utilisation du temps

---

[1] N.S. *ibid.* (p. 237a-b) *pariṇāmavādino vivartavādinaśca brahmaṇo jagadupādānatvaṃ kṛtsnaprasaktir iti.../ tathā hi/ na brahma jagadupādānam/ yatas tathātve kṛtsnasyāpi brahmaṇaḥ kāryākāratāprasaktiḥ syāt/ sthitau ca brahmābhāve taddarśanopadeśānarthakyādi syāt/ athaitad doṣaparijihīrṣayā brahmaikadeśena pariṇamate/ ekadeśena cāvatiṣṭhata ityucyate/ tadā niṣkalaṃ śāntam ityādiniravayavatvaśabdakopaḥ syād iti/* "Le pariṇāmavādin et le vivartavādin pour qui le Brahman est cause matérielle du monde ont (le problème) de l'engagement total du Brahman... En effet: le Brahman, n'est pas la cause matérielle du monde, parce que, s'il l'était, le Brahman tout entier s'engagerait en mode d'effets. Et pendant l'existence du monde, le Brahman n'existant plus, il serait sans signification d'enseigner à le voir. Ou bien pour éviter cette difficulté, l'on dit que le Brahman ne se transforme que pour une part, et que pour l'autre il reste ce qu'il est. Alors on encourt la colère des textes le disant dépourvu de membres: 'le sans-parties, l'unifié' etc.".

[2] A.V., II. 3. 25 [13] (p. 34b-35a) *acchedyasyāpi jīvasya vibhāgaṃ bahudhā hariḥ/ kṛtvā bhogān pradāyaiva caikyam āpādayet punaḥ/* "Bien que le *jīva* soit dans division Hari le partage de multiples façons, lui donne ses expériences, puis le ramène ensuite à l'unité".

Mu. U. Bh., III. 4 (p. 3a) *hṛdayasthaḥ sadā viṣṇur bahudhā caikadhā bhavan/ carati svecchayaivāntaḥ sarvajīvān niyāmayan/iti pravṛtte/* "Viṣṇu éternel se tenant dans le cœur, existant sous forme de pluralité et d'unité, se meut selon sa volonté dirigeant de l'intérieur tous les *jīva*, est-il dit dans le *Pravṛtta*".

qu'il lui offre.[1] Il y a donc comme une attente en Dieu qui permet au sujet d'être lui-même, de se connaître lui-même et de réaliser par lui-même sa destinée propre. C'est tout le rapport de la grâce et de la liberté.

Ayant posé le problème de la liberté finie en des termes quasi-insolubles, Madhva a été amené, par la difficulté des données acceptées au principe, à des approfondissements qui apparaissent remarquables. Ce serait trop que d'affirmer que la solution esquissée ici, telle qu'elle se présente dans le rapprochement d'indications partielles et dispersées, représente une synthèse claire et achevée de l'ensemble de la doctrine. Mais il paraît certain qu'elle correspond à une intuition fondamentale, partout présente dans l'œuvre de Madhva, et qui tend avec force et constance à des conclusions personnalistes. Définir la personne divine comme une liberté se possédant elle-même, et centrer sur cette autonomie souveraine tous les caractères de la transcendance absolue, donnent au "personnalisme divin" de Madhva des résonances incomparables, dont les harmoniques se révèlent au plan d'un "personnalisme humain" particulièrement cohérent et et précis. L'étude de la relation des deux personnes, absolue et relative, autonome et dépendante, apporte une confirmation importante de ce désir de vraie synthèse philosophique qui ne veut négliger aucun aspect du réel : la puissance divine, si totale soit-elle, ne peut supprimer les termes sur lesquels elle s'exerce, et dont la réalité rend témoignage à sa propre réalité. De même que le monde reçoit d'elle, par don, une existence dérivée mais véritable, de même faut-il dire que la liberté reçue du *jīva* est, bien que limitée, absolument vraie. La réalité du sujet spirituel peut donc être conçue en termes de don, don d'existence, don de connaissance et don de liberté à la fois. C'est l'intériorité de la Personne divine qui est ensemble le modèle et la source de son intériorité de personne finie.

---

[1] N.S., II. 1. 93 (p. 231b) *anaṃśasyāpi parameśvarācintyaśaktivaśena kāryānurūpasāmarthyaprayogasambhavānna kṛtsnaprasaktir iti|.../ nanu jīvaśaktyaivedaṃ ghaṭatām/ maivaṃ tasyāghaṭitaghaṭakācintyaśaktyabhāvāt/* "bien que le (*jīva*) soit sans parties, puisqu'il lui est possible d'appliquer son pouvoir à proportion de l'effet, en dépendance de la puissance inconcevable du Suprême Seigneur, il ne connaît pas d'engagement total...Mais ceci ne pourrait-il être réalisé par la seule puissance du *jīva* ? Non, car il ne possède pas la 'puissance inconcevable', capable de réaliser l'irréalisable".

CONCLUSION

La tension entre le non-dualisme et le dualisme domine incontestablement toute l'histoire de la pensée du Vedānta. En face de l'*advaita* de Śaṅkara, le système de Madhva représente l'extrême dualisme, *dvaita*, et entre ces deux pôles se situent les diverses et nombreuses écoles qui se refusent à accepter les conséquences ultimes du non-dualisme. Mais il est certain que l'équilibre de toutes ces pensées se place de lui-même autour du non-dualisme et que la position de Madhva représente seule le terme au delà duquel aucune autre école n'est allée. L'attraction de l'unité constitue la force la plus puissante dans le monde du Vedānta, et elle est celle qui s'enracine le plus naturellement dans la tradition scripturaire. Il n'est que de voir, pour s'en convaincre, l'ingéniosité et la persévérance des efforts faits par Madhva en vue de réinterpréter les textes essentiels. C'est également en termes de non-dualisme que la pensée indienne moderne se présente elle-même ou présente ses traditions aux pensées d'occident, à tel titre que les exposants actuels de l'école mādhva semblent éprouver une certaine réticence devant le terme de dualisme. Certains cherchent, entre *dvaita* et *advaita*, des synthèses contestables et que l'orthodoxie rejette à bon droit. La plupart insiste sur le fait que le système de Madhva ne peut être qualifié de dualisme, dans la mesure où l'on entendrait par ce terme l'affirmation de deux principes indépendants l'un de l'autre, juxtaposés l'un à l'autre. Il est juste de dire, en effet, que Madhva, après avoir posé la réalité irréductible de la différence, *bheda*, entre Dieu et le monde, a comme compensé cette scission éternelle de l'être par une affirmation fondamentale : tout être autre que l'Etre absolu est dépendant de celui-ci, Dieu seul est *svatantra*, ne dépend que de lui-même. Le système de Madhva quoique dualiste est aussi fortement théocentrique que tout autre système vedāntin, mais son originalité est d'inventer une relation nouvelle entre l'Etre et les êtres. Seul l'Etre qui se pose lui-même dans l'existence est capable de faire exister des êtres différents de lui et totalement dépendants de lui. Dieu "donne" à toute réalité d'être, et d'être ce qu'elle est.

Mais il est essentiel que ces êtres dépendants existent pleinement et ne constituent pas comme une sphère de moindre réalité. Ils ne sont ni des émanations atténuées de la substance divine ni des phantasmes illusoires. La transcendance de l'Etre suprême est à ce prix : un Dieu personnel et libre veut réellement un monde réel, le connaît dans sa vérité, le régit dans son devenir. La réalité de l'univers porte témoignage à la puissance de son auteur, qui produit le monde sans être altéré en son acte et qui produit un monde réel parce qu'il agit vraiment.

A l'objection qui leur est constamment faite, selon laquelle il ne sied pas à un système vedāntin de viser à prouver la réalité du monde, parce que le monde n'est pas la fin de l'homme, Madhva et ses disciples répondent que cette réalité manifeste la grandeur de Dieu. Or la source de la dévotion, de la *bhakti*, qui est l'unique moyen du salut, procède justement de la connaissance d'une telle grandeur.

Le monde ne manifeste pas seulement la réalité de la puissance divine par sa seule existence, mais par la diversité des êtres qui le composent. Etres matériels ou spirituels, finis ou infinis, temporaires ou éternels, tous expriment chacun à leur manière quelque chose de la richesse de Dieu : le Seigneur, ayant créé le monde, entre en lui selon ses formes infiniment variées et éveille de l'intérieur les puissances des réalités, excitant la causalité des causes secondes. Le devenir de l'univers, les innombrables relations des êtres portent le même témoignage à la même puissance, mettant en évidence la diversité de ses aspects. Le devenir est aussi réel que l'éternité, la finitude que l'infini, la multiplicité que l'unité.

La manifestation est pour des êtres auxquels elle est destinée. Au monde ordonné et unifié des réalités matérielles correspond un monde hiérarchisé de sujets spirituels, eux-mêmes reflets de la Personne suprême, exprimant chacun à sa manière propre un des aspects de celle-ci. Ils sont de ce fait aptes par nature à saisir le réel tel qu'il est, à connaître sa signification véritable, à reconnaître la puissance divine à travers sa manifestation. Il leur est possible de lire le langage de Dieu qu'est le monde, afin de comprendre le langage intemporel du Veda. Les mêmes puissances, qui sont à l'œuvre dans les êtres, sont à l'œuvre dans les syllabes qui les expriment, et ce sont les mêmes syllabes qui désignent en un sens limité les réalités dépendantes et en leur sens infini les attributs de Dieu. L'unité d'un seul vouloir divin garantit la correspondance de ces plans du réel, celle de notre connaissance et de son objet, comme le passage des vérités sensibles aux vérités suprasensibles.

Nous pouvons connaître Dieu dans sa vérité parce que nous sommes d'abord capables de connaître le monde dans sa vérité. L'immense effort de Madhva pour fonder la connaissance vraie d'un univers réel, s'enracine immédiatement dans la vision théologique qui, à partir de la souveraineté divine en a déployé les harmoniques au plan de sa manifestation. Le postulat sous-jacent est certes religieux, et Madhva peut se défendre de l'accusation de prôner la connaissance de monde pour elle-même. Cependant un tel postulat se révèle fécond : l'optimisme philosophique qu'il imprime à la doctrine la rend capable d'affronter des adversaires redoutables et de construire une théorie de la connaissance originale et profondément cohérente. La certitude que nous sommes faits pour appréhender le vrai en ce monde comme en l'autre, et que le même sujet,

avec les mêmes aptitudes, connaît la réalité de l'univers avant de connaître celle de Dieu, conduit Madhva à analyser le jugement de réalité et à y découvrir des éléments dont les seules impressions sensibles ne peuvent rendre compte, et qui témoignent de notre fin essentielle. La réduction par laquelle il montre, à propos de chacun des problèmes posés par son univers philosophique, qu'il est impossible de donner raison de la moindre de nos affirmations sans faire intervenir des notions qui soient propres au sujet pensant, représente une démarche de pensée tout à fait analogue à celle des rationalismes d'occident. Sans une capacité innée du sujet-témoin, du *sākṣin*, nous n'aurions ni la notion d'infini ni celle d'éternel, ni la conception de relations générales entre les êtres ni celle de l'identité individuelle de ceux-ci, nous ne connaîtrions pas l'opposition de l'être et du non-être non plus que la nécessité de la loi de non-contradiction. Certaines de ces notions se découvrent au sujet dans son activité connaissante elle-même, comme des expériences de la pensée présentes en tout jugement d'existence ou de relation. D'autres notions nous sont données comme des objets différents de nous, directement connus par le *sākṣin* qui est seul capable de saisir ce que les sens ne peuvent appréhender, tels l'espace et le temps infinis. L'on penserait ici à une sorte de platonisme, si Madhva et les siens n'insistaient sur le fait que les objets du sujet pur et les objets des sens sont de même degré d'être, et qu'un même acte de pensée saisit les réalités finies et le cadre infini dans lequel elles sont insérées.[1] Cependant, sous un angle de perspective différent, un certain platonisme apparaît effectivement chez Madhva: les syllabes du Veda, sources de toute signification sensible et suprasensible, semblent jouer le rôle d'un monde d'archétypes, modèle du monde manifesté et le constituant en reflet de la pensée divine dont elles sont elles-mêmes la première et totale manifestation. Le Veda, langage parfait et qui exprime éternellement Dieu à lui-même, assure de surcroît l'unité du cosmos ; la vérité qu'il révèle n'abolit en aucun cas celle qu'atteint notre connaissance mondaine, et elle en confirme les

[1] L'expression "objets purs" qui a été employée à l'occasion, risquerait de prêter à ambiguïté dans cette perspective. Elle a paru utile pour indiquer les caractères constamment affirmés des objets du *sākṣin*, objets saisis sans l'intervention d'organes matériels, et dont la réalité permet de déceler, dans le champ de l'expérience, l'exercice d'un organe "pur" qui leur corresponde. Ils sont connus dans leur essence propre, *svarūpa*, c'est-à-dire tels qu'ils sont, par l'organe dit essentiel, *svarūpendriya*, parce qu'identique au sujet connaissant. Mais ce ne sont évidemment pas des objets idéaux ni des idées d'objets, comme l'analyse a pu le montrer en chacun des cas.

exigences d'universalité. N'est-ce pas en effet par le Veda et par lui seul, que nous connaissons le contenu du *dharma*, de la loi morale qui régit l'univers, et dont nous trouvons en nous la notion innée ?

Ce sont, nous semble-t-il, les découvertes faites par Madhva dans le domaine de la théorie de la connaissance qui retentissent sur sa conception de la personne. Il est vrai de dire que le courant de la *bhakti* porte en lui une tendance au personnalisme et que Madhva est ici l'héritier d'une tradition ancienne. Mais il est également vrai de dire que le personnalisme de Madhva présente des traits plus riches et plus fermement dessinés. Sa conception du sujet-témoin, structuré en vue de la saisie du réel, donne comme une densité spirituelle aux innombrables centres de conscience qui, sous des angles divers et avec des puissances diverses, appréhendent une même vérité. Ces sujets, quoique dépendants, possèdent un certain degré de liberté, comme l'atteste le témoignage du *sākṣin* lui-même, et cette liberté qui leur est "donnée", comme leur sont données leur essence et leur existence, les constitue en unités vivantes. Ceci amène Madhva à concevoir une pluralité de relations personnelles des sujets entre eux et à élargir la vision de la *bhakti* au delà de la relation unique de l'âme à Dieu, pour construire une société spirituelle, ordonnée et hiérarchique, faite d'êtres qualitativement distincts, susceptibles de réfracter les uns pour les autres la lumière qu'ils reçoivent, aptes à se transmettre les uns aux autres la grâce du Seigneur.

La Personne divine est elle aussi un *sākṣin*, un sujet-témoin, mais ce Témoin possède la prérogative unique d'être absolument indépendant. Son intériorité est celle d'un Etre dont "l'existence, la connaissance et l'action" ne dépendent que de lui, centre subsistant par lui-même et rayonnant à partir de lui seul une une pensée infinie, infiniment libre et infiniment puissante. Il en résulte que le Sujet Suprême n'est pas subordonné en sa connaissance à des objets qui lui seraient imposés, mais qu'il leur "donne" d'exister vraiment comme objets de sa pensée vraie. Il semble que nous puissions toucher, en ce point, l'origine du mouvement par lequel la pensée de Madhva aboutit à une conception des rapports de Dieu et du monde proche de celle que d'autres doctrines expriment par le mot de création. Le Seigneur constitue chaque réalité en objet subsistant de sa pensée, la douant d'une essence propre irréductible à toute autre, dont il manifeste, au temps qu'il choisit, les capacités d'agir ou de subir, de connaître ou d'être connue, d'être développée en ses énergies ou rétractée dans ses potentialités. Même les réalités éternelles ne sont telles que par sa volonté, et leur existence, matérielle ou spirituelle, reste radicalement contingente. S'il est vrai que la production du monde à chaque période cosmique tire l'univers d'une matière préexistante, cette matière n'est ce qu'elle est, support des réalités sensibles, que par le vouloir divin, et Dieu aurait pu se passer d'elle s'il avait de toute

éternité choisi d'agir autrement. Une telle affirmation apparaît unique en contexte indien, mais il ne semble pas qu'il faille pour autant lui chercher des origines étrangères : les éléments s'en trouvent fournis par la vision traditionnelle et leur élaboration peut être tracée à partir de la réflexion sur la connaissance qui est celle de Madhva.

C'est pourquoi il nous paraît possible d'affirmer que la notion de *sākṣin* constitue le centre véritable de la synthèse mādhva, et l'intuition féconde qui unifie le système tout en y ouvrant, à différents niveaux, des perspectives que la tradition indienne ne présente nulle part de façon aussi explicite. Celles-ci ne semblent guère avoir été pleinement reconnues dans le monde philosophique où elles ont été conçues, même à l'intérieur de l'école mādhva, plus préoccupée d'utiliser les arguments du maître dans les controverses que d'en développer les richesses internes. Dans la sèche opposition dialectique entre non-dualisme et dualisme, le système mādhva a pu faire figure de voie d'impasse conduisant à des positions sectaires, et paraître n'exercer sur l'ensemble de la pensée indienne que peu d'influence positive. Il est curieux pourtant de voir ce même système, envisagé à partir de son centre philosophique, déboucher sur des horizons tout à fait analogues à œux qu'a tenté d'explorer la pensée universelle. Le *sākṣin*, témoin du vrai, reçoit lui-même témoignage de philosophies bien différentes de celles parmi lesquelles il a pris naissance, et il porte témoignage à l'unité de l'esprit humain dans sa recherche de la vérité.

INDEX

abādhya 71
abhāva 83, *87*, *89*, *95*, 98-9, 100, 145, 203, 204, *207*, 212, *278*
abheda 54, 175, 177, 179, 199, 303
abhinavānyathākhyāti-vāda 90
abhūtvā-bhavana *151*, 163, *164*, *168*, 325
acetana 212
acintya-śakti 30, 42, *266*, 327, 334, *337*, *353*, 364, *366*
acit *109*, 132
Acyuta 9, 354
Acyutaprekṣa 1, 4, 7, 9, 13
adbhuta 250, 277, *337*
adhikārin 261, *263*
adṛṣṭa 21, 162, 259, 326
advaita 1, 7, 11-2, 16, 17, 32, 33, 46, 50, 53, 59, 84, 89, 149, 239, 251, 254, *274*, 283, 300, 307, 313, 340, 344, 367,
advaitin 1, 2, 14, 33, 45, 48-9, 51, 70-2, 84-8, 93-4, 106, 114, 117, 122-3, 134, 147, 149, 172, 176, 200-1, 219, 273-9, 282-3, 285, 292, 306, 308, 309, 314, 332, 344
āgama 41-2, *60*, 75, *213*, 229, 244, 248, *277*, 350
āgama (śaiva) 15, 16, 30
Agni 342
ahaṅkāra 46, 124-6, 149, 324, 327
āhaṅkārika 126-7
aikya *206*, *239*, *274*, *283*, *365*
ajñāna *82*, *337*
ajñeya 273, 276-7
ākāṅkṣā *232*, 233, 238
ākāśa 141-5, 147-50
Akṣobhya-tīrtha 4, 33
ālambana 93
alaukika-sannikarṣa 90, 153
aṃśa *158*, 315
aṃśin 315
amukhya 288
anadhigata 44
ānanda 2, 103, *253*, *260*, 270, 286, *300* *338*, *339*, *346*
Ānandabodha 18, 202
ānanda-maya 251
Ānandatīrtha 1, *2*, 3
Ānandatīrthācārya 34
Ānandatīrthavara 34
Ananta 8, 10, 341
ananta *55*, *146*, *158*, *179*, *271*, *289*
Ananta-nātha 8
Anantešvara 8, 10-1, 13
anāropita 101
anatikrama 65, *66*
anavadhāraṇa 209
andha-tamas *84*, *212*, *350*
anirvacanīya 59, *85-7*
anirvacanīya-khyāti 85
anitya *160*, 212, *295*, *324*, *325*
anivartya 320-1
antaḥ-karaṇa 46, 102, 129, 136, 255-7, 344
antaryāmin 306, 319
aṇu *121*, 361
Aṇubhāṣya 34-5
anubhava 31, 43, *46*, *83*, *96*, *106*, *113*, *120-2*, *187*, *255-6*, *320*
anubhūti 34
anugata *210*
anugraha 261, *266*, *271*
anumā 41
Aṇumadhvacarita 3
anumāna 62, 74, 81, 88, 146, 212, *218*, 230, *231*, 309, 318
anupalabdhi 81, 191
anupramāṇa 74-8, 130, 215, 243
anusandhāna 45-6, 115, 120, *221*, *231*, *259*
aṇutva 121, *146*
anuvāda 44, *45*
Anuvyākhyāna 30, 34-5, 101, 117, 141, 311 etc.
anvaya 215-6
anvayavyatirekin 216
anyathā-khyāti-vāda 89, 93, 94
anyathātva *89*
anyonyābhāva 80, 81, 191, 202-3
aparokṣānubhūti 274
apauruṣeya 242-3, 245-7, 292-3, 296

Les chiffres renvoient aux pages. Les chiffres en italiques réfèrent aux pages où le terme n'apparaît que dans les citations sanskrites.

Appaya-dīkṣita 24
aprameya 98
aprāpyakārin 124
Arjuna 6, 253, 350
āropa *282*
āropita 99, *309*
artha 65-8, 261
arthakriyākārin *83*
arthakriyāvattva 295
arthāpatti 81, *85*, *86*, 88, 187, 219, 309
arthavāda 235-6
Āruṇa-saṃhitā 24
Āruṇī-śruti 24
arya 66-8
asaṃsṛṣṭa 125, *160*, 212, 323
āsana 262
asat *86*, 88, 89, 91-100, *309*, 316
asatkāryavādin 316-7
asat-khyāti-vāda 92-3
asat-pratiyogika 97, 100
asura 351
asvatantra 212
Aśvin 342
atattvāvedaka 274
atīndriya 109, 155, 229, 245, 273, 318
ātma-khyāti 91
*Ā*tman 24, 49, 250, 300, 316, 320, 328, 343, 344, 346, 354, 358
ātman 49, 115-6, *121-3*, 131-2, 141, 154, 235-6, 255-7, 269, 283, 346, 353-5
ātma-prayojana 334
ātma-svarūpa-manas *132*
atyanta-abhāva 97-101, 110, 203
atyanta-asat 101, 163
ātyantika-asat 89
aupādhika *135*, 150, *161*, 162
avācya 273, 276-7
āvaraṇa *337*, *338*
avasthā 102-3, 107-8, 114-5, 132, 259
avatāra 3, 6, 10, 12, 23, 30, 335, 364
avayava 148, 172, 182, 315
avayavin 172, 182, 315
avidyā 57, 84, 103, 106, 308, 337-8
avikāra 300
avyākṛta-ākāśa *141*, 142-3, 148-51, 157, 159, 325
avyakta *269*, 310-1
ayāvad-dravya 182, 321
Badarī 1, 3
bādha 44. *71-2*, *83*, *86*, 222
bādhyatva 87
Bagchi, S. 223-4
Baḷitthā-sūkta 1,5
bandha 57, 107, *219*, 259, 268, *337*
Bhagavad-gītā 1, 6, 12, 253, 310, 311, 315, 328, 350, 354
Bhagavān 12, *113*, *237*, 251, *266*, *268*, *327*, *335*, 338, *347*, 350, 356
bhāgavata 11-2, 15, 26, 252
Bhāgavata-purāṇa 6, 10, 12-3, 22-3, 32, 296, 310-1, 325, 329
Bhāgavata-sampradāya 11-2, 15
Bhāgavata-tātparya-nirṇaya 34-5, 127
bhakta 19, 267, 352-3
bhakti 17, 107, 113, *263-4*, 269-71, 338-9, 348, 352, *353*, 368, 370
Bhāllavaśākhā 28
Bhāllaveya-śruti 26
Bhandarkar, R.G. 4
Bharatīvijaya 21
Bhartṛprapañca 21
Bhāskara 20-1, 175, 299, 302, 314
Bhatt, N. R. 5, 8-11, 64
bhāṭṭa 52, 61, 191
bhautika 126-7
bhāva *87*, *89*, 204, *207*, 212, *278*
bhāva-indriya 126-8
Bhāva-prakāśikā 8-10, 21
bhāvanā 108
bhāvarūpājñāna 51, 308
bheda 28, 54, *55-6*, 81, *82*, *108*, *135*, 147, *149*, 150, *161*, *164*, 171, 173, 189, *190-3*, 194, *195*, *197*, 198, *199-201*, 202, *203-4*, 253, 256, 367
bheda-abheda 160, 175, 182, 300-1, 303, 314
bheda-abheda-vādin 20, 305
bheda-agraha 90
bheda-pratinidhi 55, 177
bheda-śruti 17-8
Bhīma 1, 2, 6,
bhinna *173*, *183*, *208*, *345*
bhrama *54*, *84*, *114*, *117*, *123*
bhramatva 73
bhrāntatā *71*, *116*
bhrāntatvavādin 71
bhrānti 81, *110*, *307*
bhūman 249
bhūta 125-6
bhūta-ākāśa 142-3, 148-9
bimba 344-5
bouddhiste 91, 115, 140-1, 145, 154, 163, 171, 200, 213, 242, 316, 317
Brahmā 27, 267, 341-3, 345-6, 348, 352, 354-5
Brahmadatta 21
Brahmaghoṣa 21
Brahman 26, 48, 71-2, 93-4, 176, 178, 204, 234-5, 237, 239, 249-51, 265, 273-86, 288-91, 300-4, 306-11, 319, 331-2, 344, 356, 365
brahma-pariṇāma-vādin 304

Brahma-sūtra 1, 53, 107, 310
Brahma-sūtra-bhāṣya 30, 34-5, 311, etc.
Brahma-tarka 26-32, 56, 81, 121, 131, 134-5, 186-7, 199, 214, 316, 322, 330, 339, 342, 364
Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad 2, 343 etc.
Buddha 6, 241
buddhi 46, 125, *140*, *269*, *293*, 294, 324
caitanya 49, 56, *126*
cakṣus *124*, *143*, *145*,
Candramaulīśvara 8-9, 11
Candranātha 8
Candrikā 166
cārvāka 229, 246, 302
Caturmukha 341
cetana 22, 46-7, *49*, 52, 212, 302, *312*, 316
chāyā *346*
cit *109*, 132,
cit-śakti 303
Citsukha 18, 85, 197-9
citta 46, 135
çivaïte 9, 14, 240
daitya 341
darśana *264*, *266*, *269-71*
Das Gupta, S.N. 4, 21, 28, 191
dātṛtva *330*
datta-svāmya 362
dayā *352*
deha *117*, *121-2*, *263*, *346-7*
deśa *96*, *101*, *146*, 150, *158*, 161 *216*
deva 6, 14, 27, 341, 343, 351, 352, 355
dhāraṇā 262
Dharma 6, 7, 45, 133, 229, 235-6, 239, 241-2, 245-9, 257-8, 261, 335, 350, 370
dharma 173, 176-7, 180, 183, 323
dharmin 81, 106, 145, 156, 173, 176-7, 180, 183, 190, 193, 196, 198, 200-3, 207
dharmi-svarūpa 201, 203,
Dhātṛ 346
dhyāna 112, 262-3
dik *139*, 141, 148, 150
divya-dṛṣṭi 143
doṣa *204*, *220-1*, 250, *252*, *268*, *348*, *350*,
Draviḍa 21
dravya *174*, *179*, *183-4*, *291*, *295*, *329*, *340*
dravya-indriya 126-8
dṛṣṭa 217
dṛṣṭa-arthāpatti 309
duḥkha *69*, *82*, *84*, *96*, 141, *333*, 360
duḥkha-saṃstha 212
duḥkha-spṛṣṭa *et* duḥkhāspṛṣṭa 212, *341*
Durgā 9
durghaṭatva 28, 84
dūṣaṇa-anumāna 223
Dvādaśa-stotra 35
dvaita 18, 34, 142, *274*, 367
dveṣa *348*, *349-50*
Farquhar, J. N. 11, 12
Filliozat, J. 11
gagana *139*, *141*, *184-5*
gandharva 355
Ganjam 3
Garuḍa 341-2, 346, 354
Ghate, V.S. 107, 310
Ghurye, G.S. 2
Gir 346
Girāṃpati 352
Girijā 352
Gītā-bhāṣya 30-1, 34-5
Gītā-tātparya-nirṇaya 30, 34-5
Glasenapp, H. von 4
Gopalacharya, M.R. 15
Govinda 13
Guṇa 30, *196*, *204*, *250-1*, *271*, *278*, *284*, 285-6, *350*
guṇa 30, 105-7, 121, 124, 127-9, 131, 169, 172, 203, 286, 304, 310-1, 323
guṇin 30, 172
guru 1, 264-5, 267, 342, 348-9, 353
Gurucaryā 3
Gururajah Rao, B. 6
Hanumān 1
Hari 2, 14, 26, 160, 164, 199, 261, 266, 296, 300, 320, 326-7, 335, 346, 348-9, 351, 353, 362, 365
Haridāsa 354
hetu 214
Hiriyanna, M. 28
Hṛṣīkeśa-tīrtha 3, 5
icchā *53*, *120*, *141*, *162*, *164*, *271*, *326-7*, *334*, *336*, *343*, *362*
Indra 6, 342, 346, 350, 352
indriya 50-2, 124-32, 134-5, 152, 324, 361
irṣyā *348*
Iṣa 49, *146*, *158*, 352
Iṣāna 354
iṣṭa-devatā *237*, 251
Iṣṭa-siddhi 13, 28, 72, 84, 308
Iśvara 17, 21, 49, 240, 283-4, 303, 312
jaḍa 22, 46-7, 52, *127*, 129, *132*, 139, 294, 302, 312, 361
Jagannātha-vijaya 11
jāgrat 102, 114-5
Jaimini 235, 287
jaina 126-8, 143, 242
Janārdana 253, 300, 304, 355, 357
jāti 172
Jayantī-nirṇaya 14, 35
Jayasiṃha 13

Jayatīrtha 32-3, 35, 168-9, 208, 320, 336 etc.
jijñāsā 250, 266, 284, 331
jīva 49, 82, 105, 109, 114, 121, 129, 132, 135-6, 258-60, 268, 270, 295-6, 299, 307, 325, 329, 337-8, 343-5, 347-8, 350-1, 355-9, 361-2, 364-6
jñāna 50, *62*, 75, *78*, *82*, *113*, *118-9*, 139, *232*, *269*, *271*, *339*, *357*, *361-2*
jñāna-indriya 119, 124
jñāna-kāṇḍa 235, 237, 275
jñānākāra 91
jñānin 258, 261, 270
jñātatā 52-3, 61, 126
jñeya 66-8
kalā 128
Kāla 342
kāla 21, *45*, *72*, *79*, *96*, *101*, *104*, *133*, *139*, *141*, *146*, *155-70*, *192*, *325-6*, *329-40*
Kali 339, 351
kalpa 293, 299, 304, 323, 341, 348
Kāma 341-2, 346
kāma *135-6 256*, *257*, 261, *334*, *356*
kāraṇa *313*, 315, *316*, *326*, *327*, *328*, *332*.
kāraṇa-anumāna 217
karma-indriya 119, 124,
karma-kāṇḍa 235, 236, 237, 275
karman 113, 118, 134-5, 203, 259, 295-6, 329, 340, 351, 355, 357-8
Karma-nirṇaya 34
kartṛtva *127*, *258*, *312*, *319*, *358-9*, *362*
kārya 119, 231, 236, 253, *313-5*, *346*
kārya-anumāna 217
Kathā-lakṣaṇa 34
Kaṭha-upaniṣad 23, 266, 310
Keśava 353
kevala-pramāṇa 74, 76-7., 130, 243
Khaṇḍanakhaṇḍakhādya 191, 197
Krishna Rao, C.R. 5, 26, 28, 30, 354
kriyā 172, 236, *295*
Kṛṣṇa 11-4
Kṛṣṇāmṛtamahārṇava 35
kṛtsnaprasakti *365-6*
kṣaṇa 160, 325
kṣaṇika *115*
kṣatriya 341, 350
Kumbla 13
kūṭastha *243*
Lacombe, O. 20, 46, 50, 51, 121
lakṣaṇa 211, 331-2
lakṣaṇā 278-9
Lakṣmī 5, 22, 352
lava 160, 325
līlā *319*, *328*, *333*
liṅga 10-1, 155, 210, 214, 218
liṅga-śarīra 128-9, 134, 268
liṅgin 155, 218
Mādhavadāsa 21
Madhva-siddhānta-sāra-saṅgraha 34, 165-6, 168-9 etc.
Madhva-vijaya 1, 3, 6, 7, 9, 10, 13, 28, 34
Madhyageha 8, 9
Mahābhārata 2, 13, 23, 268
Mahābhārata-tātparya-nirṇaya 2, 4, 5, 34
Mahānārāyaṇa-upaniṣad 26
mahat 124-5, 166-8, 305, 327
māhātmya *et* mahattva *259*, *269*, *330*
manana 265-6
manas 46-7, 56, 82-3, 102, 106-7, 109, 112, 114, 116-8, 125-36, 139, 141, 154-5, 157, 222, 254, 256-8, 268, 312, 324
Mandāra-mañjarī 64
Māṇḍukya-upaniṣad 26
Maṇimān 6
Maṇimañjari 6
manoratha 112
Māra 346
māyā 23, 84, 283, 307-10, 332
māyā-vāda 2
Māyāvāda-khaṇḍana 34
māyā-vādin 51, 71-2, 93, 140, 301, 306, 340
māyin 72
mīmāṃsaka 44, 191, 214, 231-3, 235-6, 242-3, 248, 259
mithyā 83, 95, 100, *200*
mithyātva *83*, 97, 200, *219*, *283*, *337*
mokṣa *253*, *256*, *266*, *268-70*, *336*
Mṛtyu 342
mukhya 75, 288-9
mukta 32, *131*, 132-3, 135-6, 267, 270, 338, 345-7, 349, 354-6
mukti *266*, *269-70*, *283*, *337*, *350*, *354-6*
mukti-yogya *et* (mukty-) ayogya 212
Mūla-saṃhitā 24
Mūla-śruti 24
Muṇḍaka-upaniṣad 23
Nagaraja Rao, P. 208
naiyāyika 61-2, 69, 89, 90, 153, 155, 172-3, 175-6, 185, 191, 203, 214, 223, 242
nara 341
Nārada 360
Narahari-tīrtha 3, 4
Naraharīyayatistotra 3
Narain, K. 124, 135, 191, 197
Nārāyaṇa 9, 251, 253 288, 291, 296, 335, 343, 350
Nārāyaṇa Paṇḍitācārya 6-8
Nārāyaṇa-saṃhitā 24
Nārāyaṇa-śruti 24, 26, 49

Nārāyaṇa-upaniṣad 26
nāśa 313, *316*, *323*
nididhyāsana 266
nigamana 214
nimitta-kāraṇa 20, 163, *164-5*, 303, *314*, 319
nimeṣa 160
nirguṇa 7, 17, 251, 273, 279-86, 351
nirṇaya *73*, *83*
nirvikalpaka 94, 191-3
nirvikāra 300
nirviśeṣa 251, 273, 280, 285
niṣedha *72*, *87*, 95, 99, *207*, 235
niṣedhyatva 87
niṣpratiyogika 97
nitya 73, *160*, 212, *243*, *290*, *295*, *325*
nitya-anitya 212
nivṛtti *53*, 236, *237*
niyama *262*
Nṛsiṃha-nakha-stuti 35
Nṛsiṃhārya 34
Nyāyāmṛta 100
nyāya-vaiśeṣika 21, 162, 172, 176, 186, 202
Nyāya-sudhā 35, 77, 98, 165, 169 etc.
Nyāya-vivaraṇa 34, 35
om 249
pa 341
padārtha 63, 65, *111-2*, *194*, *207*, *218*
padārtha-śakti 55, *56*, 150, 179, 321
Padārtha-saṅgraha 34, 148
Padmanabha Char, C.M. 5, 9, 10-1
Padmanābhasūrin 34, 148
Padmanābha-tīrtha 4, 28
Paiṅgi-śruti 25, *277*, 319, 348
Pājakakṣetra 8-9
pañca-bheda 18, 26, *27*
Pañcarātra 11, 15-6, 22, 24-6, 29, 30, 32
Pāṇini 63, 65, 67
pāpa *258*, *351*, *353*, *354*, *357*
parādhīnaviśeṣāvāpti *151*, 152, 168, *320-1*, 323
paramāṇu *162*, *184*, 185
Parama-puruṣa 49
Parama-saṃhitā 24
Parama-śruti 24-5, 27, 29, 319
paramārtha 59
pāramārthika 59, *201*
Paramātman 302
Parama-upaniṣad 27, 29, 319
Parameśvara 49
para-prayojana 335
Pārāśaryāyana-śruti 24
Pārāśarya-saṃhitā 24
Paraśu-Rāma 9-10
parataḥ 69-71, 242
paratantra 212, 252, 295, 331, 343
parīkṣā 219-23, 244
pariṇāma 48, 109, 166, 300-1, 311
pariṇāma-vādin 163, 317, 365
Pārvatī 352
pauruṣeya 242
phala *68-9*, *237*, *269*, *271*
Phalmāru 3, 4
Piśāca 21
Piśācaka 341
pitṛ 341, 355
pitṛtā *263*
prābhākara 47, 90-1, 95, 191
pracchana-bauddha 72
pradhāna 304-5, 310-1, 323
pradhvaṃsa-abhāva 80, 96-7, 100, 203, 212 313
prāg-abhāva 80, 96-7, 100, 203, 212, 313
Prajāpati 355
Prājñatīrtha 7
Prakāśātman 18
prakṛti 21-2, 26, 124, 142, 160, 164-70, 212, 298, 300, 303-5, 310-1, 313, 317, 323-4, 327-8, 360
prākṛta-indriya 50, *106*, *126*
pralaya 132, 296-7, 300, 355-6
pramā 61-2
pramāṇa 36, 41, 44-5, 61-2, 66, 68, 74-5, 77, 81, 85-6, 97, 146, 153, 157, 212-3, 215, 223-5, 229-31, 233, 238-9, 243, 246, 271, 273-6, 287, 289, 313
Pramāṇa-lakṣaṇa 34, 36 etc.
Pramāṇa-lakṣaṇa-ṭīkā 76-7 etc.
Pramāṇa-paddhati 33, 36, 77 etc.
pramāṇa-yogyatva 295
prāmāṇya 45, 61-2, 68-73, 75, 77, 79, 139, 220, *221-2*, 233, 242, 244, 272
prameya 98
pramiti *74*, 252, 295
prāṇa 128
prāṇāyāma *262*
prapañca 18, *26-7*, *330*
Prapañca-mithyātva-anumāna-khaṇḍana 34
prāpyakārin 124, 131, 144
prasāda 17, 253, 261
pratibimba 344-5
pratijñā 214
pratīka *354*
pratimā *345*, *353*,
pratīti *86*, *89-92*, 97, 295, *306*, 323, *346*
pratiyogin 81, 97, 99, 100-1, 106, 145, 156, 190, 193, 196-8, 201-2
pratyabhijñā 90, 129
pratyāhāra *262*
pratyakṣa 31, 43, 50, 62, 74, *96*, 139, 223, 230, *231*

pravāha 157, *167*, 271
pravāhi-janma 167-8
pravāhin 167
pravṛtti *53*, *86*, *93*, 120, *232*, 236, *237*, 252, 295, *312*, *359*
prāyaścitta 258
prayatna *53*, *112*, *120*, *358*, *362*
prayojana 229, *272*, 332, 336
preraka 306
prema *268*, *271*
pṛthaktva 191, 202-3
Pṛthivī 342
pūjā 261
puṇya *357*
Purāṇa 6, 8, 13, 15, 22, 25, 160, 212, 336, 349, 350
Purandara Dāsa 354
pūrṇa 286, 326
Pūrṇaprajña 1.2
pūrṇatā 249
pūrti *348*
puruṣa 22, *168*, 311-2, 323, 340
puruṣa-artha 17, *330*
Puruṣottama-tīrtha 3
Raghavachar, S.S. 30
Rāghavendra-tīrtha 47, 55, 77, 86, 106, 109, 322, 358
rajas 107, 124, 127, 304
Rajata-piṭha-pura 9
rakṣas 341
Ramā 341, 345-6, 352
Rāma 1, 3, 350-1
Rāmānuja 1, 10, 13-5, 19-21, 24-5, 29, 50, 60, 121, 310, 333
Rāmāyaṇa 23
Ṛg-bhāṣya 34, 187
Ṛg Veda 1, 5, 311
ṛṣi 41, 229, 234, 238, 291, 297, 341
Rudra 342, 355
Rudrabhaṭṭa 11, 21
rūpa 110, *344*
śabda 62, 74, 75, 230, *231*, 233, 239
Saccidānanda 21
sadā-abhāva 212
Sadācāra-smṛti 35
sad-asad-vilakṣaṇa 59, 85, 88, 314, 316
sad-asat 160
sad-asat-kārya-vāda 314, 316, 325
Sadāśiva 341
sādhana *53*, *260*, *266-7*, *270*, *271*, *328*, *348*
sādhāraṇa-dharma 209
sādṛśya 63, *64*, *65*, *117*, *183*, *210*, *211*, *339* *344*. *347*
saguṇa 7, 17, 29, 251, 273, 280-3
Śakra 341
sākṣāt 50, *74*, 77, *96*. *139*, *141*
śakti 22-3, *56*, 195, *234*, *254*, 287-9, 295-6, 310, 316-23, 326, *338*, *358*, 360-1, *362*, 363
sākṣin 31-2, *46-7*, 49-52, 57-8, 73-80, 83, 88, 91, 95-6, 104-6, 116, 119-20, 125-6, 130, 132-5 139-43, 145-8, 152-9, 185, 187, 192, 194-6, 199, 207, *211*, 215, 217-24, 243-4, 247, 256-7, 318, 362, 369-71
śālagrāma 11
sālokya-mukti 346
samādhi 263
samanvaya 265, 289-90
sāmānya 54, 172, 183, 184, 202-3, 210, 214, 217-8
sāmānya-anvita-abhidhāna-vāda 234, 287
sāmānyataḥ *195*, 232, 233, 287
sāmānyato-dṛṣṭa 217
samavāya 172-6, 178-80, 203
Saṃhitā 24
sāmīpya-mukti 346
Saṃkṣepaśārīraka 274
saṃsāra 107, 128-9, 132-3, 212, 258, 260, 262, 267, 269, 337, 341, 349, 351, 357, 359
saṃśaya *83*, 94, *104*, *192*, *195*
saṃskāra 91, 108-14, 128-31, 133, 154-5, 261, 264
samsṛṣṭa 125, *160*, 212, 324
saṃvāda 69, *70*, *221*
saṃyoga 172-4, *184-5*
Śāṇḍilya-saṃhitā 24
Śāṇḍilya-śruti 24
Śaṅkara 1, 2, 6, 7, 11-3, 16, 19-21, 24, 29, 30, 51, 53, 59
sāṅkhya 22, 126, 191, 239, 254, 311-4, 317-8, 323, 340
sannidhi 238, 313
sannikarṣa 123
Sannyāya-ratnāvali 28
śānti *270*
Sarasvatī 339, 346, 352
śarīra *120*, *347*
sārūpya-mukti 347
sarvagata *243*, *290*, *306*
sarvajsña 251, *260*
Sarvajñamunin 18, 274
sarvakartṛ 251, 253, *263*
sarvanāmatā 288
sarvaśakti 251
sarvottama 14, 252, 356
sarvottamatva 26, 356
śāstra 275, 358-9
śāstra-abhyāsa 262, 265
sat 92, 96, 98, 316

Śatānanda 21
sat-kārya-vāda 313-4, 317
sat-śakti 303
sattā *100-1*, 184, 252, 295, *306*, 323, *330*, *334*, *346*, 357
Sattattva-ratna-mālā 34, 98
sattva 127
sāttvika *259*, *265*
satya *25*, *330*
satyakāma 305
satyatā *88*, *330*
satyatva 113, *244*, *288*
sautrāntika 140
savikalpaka 193
saviśeṣa 29, 251
sa-viśeṣa-abheda 55, 89, 150, 251
sāyujya-mukti 347
Schrader, O. 24
Śeṣa 342, 346, 354
Sharma, B.N.K. 3-5, 7, 8, 13, 18-9, 21-2, 24, 28, 33, 34, 71-2, 124, 202, 274, 303, 331
siddha-artha 234
Siṃhācalam 3
Sītā 3
Śiva 9-12, 14-5, 240, 352, 354-5
śivaḷḷi 10
Śiva-rūpya 9-10
smaraṇa *46*, *91*, *111*, *113*, *209*
smārta 11, 12
Smṛti 23, 160, 240
smṛti 44, *45*, *67*, 68, *69*, *111*, *118*, *129*, *131*, *133*, *155*, *263*
smṛti-pramoṣa 91
sneha 107, *263*, 269, *350*, *352*
Soma 341
śravaṇa 264-5
Śrī 134, 212, 267, 343, 355
Śrībhāṣya 121
Śrīdharа 12
Śrīharṣa 18, 71, 191, 197
Śrīkaṇṭha 303
Śrī Kūrmam 3
Śrīnivāsa-tīrtha 97, 134
Śrīraṅgam 19
Sris Chandra Vasu 1
Śrī-vaiṣṇava 12
śrotra *124*, *145*
sṛṣti *112*, *158*, *161*, 304, *323*, *326*, *328*, *333*
sṛti-saṃstha 212, 341
śruta-arthāpatti 309
Śruti 15, 23-6, 41, *71*, 187, 196, 204, 229, 250, 291, *295*, 300, 310-1 etc.
sthiti 322
stuti *297*
śuddha *73*, *126*, 280, *300*
śūdra 342
sukha *69*, *82*, 83, *96*, *107*, *135*, *141*, *269*, *333*, *360*
śūnyatā 72, 92, 281
śūnyavādin 71, *72*, 92-3, 145, 189, 201, 281
Sūrya 341-2, 352
suṣupti 102-3, 105-7, 157, *260*
svabhāva 49, *295*, 323, *329*, *330*, *333*, 363
svābhāvika 148, 150, 153, *161*, 162, 243, 288, *290*
svādara *352*
svadarśana *320*
svagata 146, 148, 158, 160
svanirvāhaka *56*, 174, 179, 206
svanirvāhakatā *56*
svanirvāhakatva 29
svapna 102, 108, *109-10*, *112-7*, *260*
svaprakāśa 47, 52, 57, 61, 74, 103, 139
svaprakāśatva 48, *220*, *244*
svarūpa 56, *190-2*, *194*, *197*, *199*, *203*, 208, 252, *268*, 295, *306*, *317*, 318, 321, 323, *326* *330*, *338*, 339, 369
svarūpa-indriya 50, *106*, 125, 133-4, 141, 369
svarūpa-jñāna 48
svataḥ 70, 73, 78-9, 139, 241, 243, 247, 272, 275
svatantra 19, 27, 212, 252-3, 286, 292, 295, 299, 305, 312, 319, 326, 328, 331, *358*
svātantrya 252, 254, *295*, 298, *312*, 329, 345, 358, 363-4
sva-uddiṣṭa 154
Śvetāśvatara-upaniṣad 311
taijasa-ahaṅkāra 124-5
Taittirīya-upaniṣad 20, 250
tan-mātra 125
tamas 105, 107, 127, 267, *350*
tāmasa-ahaṅkāra 124-5
tamoyogya 212
Tantra-sāra-saṅgraha 14, 35
tapas *349*
tāratamya 14, 27, 186, 340, 352, *353*
tarka *218*, 223-4, *240*
taṭastha-lakṣaṇa 331
tattva 2, 101, 125, 127, 212, 310, 323-4, 327
Tattva-pradīpikā 18, 85, 197-8
Tattva-prakāśikā 166
Tattva-saṅkhyāna 34, 36, 212
Tattvasaṅkhyāna-ṭīkā 101, 253
Tattva-udyota 34-6
tattva-vāda 2
Tattva-viveka 34, 36, 212, 252
tejas 124
Tīrtha 2

Trivikrama-tīrtha 7, 13, 28
tuḷu 8-10, 12
turīya 107
udāharaṇa 214
Uḍipi 8-11, 13
Udvarta 21
Umā 355
upādāna-kāraṇa 20, 114, 163, *164*, 165, *166-7*, *169-70*, 256, 299, *300*, *303-4*, *314*, 318-9, 365
upādhi 122-3, 135-6, 149, 161, 344
Upādhi-khaṇḍana 34, 36, 149
upajīvaka-pramāṇa 31, 213, 222
upajīvya-pramāṇa 31, 41, 213, 222
upamāna 81
upanaya 214
Upaniṣad 15, 16, 23, 25, 30, 35, 274-5
Upaniṣad-bhāṣya 34-5
upāsanā 260, 262-5, 268, 270
utpatti *146*, 159, 313, *316-7*
Vādāvalī 33
Vadīndra 21
Vādirāja 134
vaibhāṣika 140
vaidharmya 191
vaikārika-ahaṁkāra 124-5
Vaikuṇṭha 149
vairāgya 261-2, *263*, *265*
vaiśeṣika 21, 109, 126, 144, 147, 172, 184, 191, 326
vaiśya 68, 342
Vāmana 21
Vāṇī 339, 352
varṇa 26, 243, 289-91, 293-4, 296-9
Varuṇa 341
Vāruṇa-saṃhitā 24
Vāruṇa-śruti 24
vāsanā 108-10, 113, 116, 117
Vasiṣṭha 297
vastu-sāmarthya 55, 179
vastu-svarūpa 56, 190, *191*, *193*, 194, 198, 322
Vasu 342
Vāsudeva 9, 30, 251, 268, 286, 330, 352
Vāyu 1, 2, 5, 27, 341-2, 346, 355
Veda 15, 16, 24, 26, 41, 64, 75, 160, 212, 229, 234-45, 247-51, 271-6, 278-99, 310, 336, 369
Vedānta-deśika 4
Vedeśa-tīrtha 61, 65, 77, 124
Venkateśāchar, B.N. 6, 324
Vi 346
vibhu 121, 290
vicāra 266
vidhi *87*, 95, *207*, 235, 253, *359*
Vidyādhīśatīrtha 34
Vidyāraṇya 4
Vijaya 21
Vijayabhaṭṭa 21
Vijayīndra-tīrtha 24
vijñāna-vādin 91
vikāra 48, 166, 300, 302, 319-20
vimukta 212
Vimuktātman 18, 28, 72
Vināyaka 143
vināśa 159, *317*
vīpsā 63
Viriñca 352
viṣaya 65, 66
viṣaya-viṣayi-bhāva 125
viśeṣa 29, 30, 54-6, 89, 150, 152, 158-65, 167-9, 172, 175-88, 194-5, 198-9, 203, 205-6, 208, 211, 218, 234, 251-3, 278, 280, 315-7, 320-5, 363-5
viśeṣaṇa 181, 198, 205
viśeṣataḥ 234-5, 287
viśeṣya 181, 190, 198, 205-6
viśiṣṭa 152, 173, 181, 188, 198, 205-6, 315
viśiṣṭa-advaita 14, 20
viśiṣṭa-ākāra *151*, 181
Viṣṇu 1, 2, 6-12, 14, 15, 22, 26, 30, 134, 149, 169, 196, 212, 251-3, 267, 270, 279, 288, 290-1, 310, 319, 327, 341-3, 345-9, 351-6, 360, 365
Viṣṇumaṅgala 13
Viṣṇukrānta 21
Viṣṇu-tattva-vinirṇaya 2, 30, 34-5, 116
Viṭṭhala 34
Vivaraṇa 331
vivarta 307
vivarta-vādin 302, 365
viveka-akhyāti 90
vṛtti 46-8, 56, 94-5, 106, 109, 139-41, 154, 256, 362
vṛtti-jñāna 48
Vṛttikāra 21
vyabhicāra *79*, *215*
vyākṛta 142-3
vyakti 172, *291*, 293, 322, 363
vyāpti 82, 211, 213-4, 216-8, 223, 318
Vyāsa 1, 3, 335
Vyāsa-tīrtha 32-3, 64, 100, 165, 169
vyatireka 215
vyavahāra 59, 70, 183, 208-9
vyāvahārika 59, *201*
vyavasāyin 188
vyūha 25, 30, 364
Yādava-prakāśa 20-1

Yama 341
yama *262*
Yamaka-bhārata 35
yathā-artha 62-4, 68, 75, 77, 80, 116, 214, 233
yāthārthya *62*, *68*, 69, 73, 75
Yatipraṇava-kalpa 35
yāvad-dravya 182
yoga 133, 262, 312, 356
yogin 120, 123, 133, 239, 245, 262
yogi-pratyakṣa 239, 244
yogyatā 27, 63, 135, 238, 339-40, 346, 359
yukti 41, 64, *71*, *213*
Yukti-mallikā 134, 356

BIBLIOGRAPHIE

Manuels

L. Renou et J. Filliozat — *L'Inde classique, Manuel des Etudes Indiennes*
Vol. I Paris, Payot 1947, 669 pp.
Vol. II Paris Hanoi 1933, 750 pp.

S. N. Das Gupta — *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press
Vol. I 1951, xvi 528 pp.
Vol. II 1952, xi 620 pp.
Vol. III 1952, xiii 614 pp.
Vol. IV 1955, xiii 483 pp.
Vol. V 1955, xiv 204 pp.

J. Sinha — *A History of Indian Philosophy*, Calcutta
Vol. I 1956, 912 pp.
Vol. II 1952, xv 762 pp.

M. Hiriyanna — *The Essentials of Indian Philosophy*, 3d impr., London 1956, 216 pp.

Ouvrages sur les darśana

V. S. Ghate — *Le Vedānta — Etude sur les Brahma-Sūtra et leurs cinq commentaires*, Tours 1918, xliv 143 pp.

Satis Chandra Vidyabhusana — *A History of Indian Logic (Ancient Mediaeval and Modern Schools)*, Calcutta University 1921, xxi 188 pp.

P. Masson Oursel — *La Philosophie Indienne*, Paris 1923.
La Philosophie Comparée, 2e éd. Paris 1931, iii 167 pp.

D. M. Datta — *Six Ways of Knowing*, London 1932, 351 pp.

P. Johanns — *Vers le Christ par le Vedanta*, traduit par M. Ledrus, Museum Lessianum, Louvain, t. I 1932, xi 252 pp; t. II, 1933, ix 242 pp.

G. Dandoy — *L'Ontologie du Vedānta*, Traduit par L. M. Gauthier, Paris Bruges 1932, 186 pp.

O. Lacombe — *L'Absolu selon le Védânta — Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et de Râmânoudja*, Paris 1937, xii 409 pp.
LaDoctrine morale et métaphysique de Rāmānuja, Paris 1938, ix 242, 132 pp.

K. C. Varadachari — *Śrī Rāmānuja Theory of Knowledge*, Venkatasvara Oriental Institute, Tirupati 1943, viii 237 pp.

A. C. Mukerji — *The Nature of Self*, Allahabad 2d ed. 1943, xiii 403 pp.

S. K. Saksena — *Nature of Consciousness in Hindou Philosophy*, Benares 1944, v 223 v pp.
P. N. Srinivasachari — *The Viśiṣṭādvaita of Rāmānuja*, Adyar Library Series No. 39, Madras 1946, lii 640 pp.
S. Chatterjee — *Nyaya Theory of Knowledge*, 2d ed. Calcutta University 1950, 387 pp.
T. M. P. Mahadevan — *Gauḍapāda, a Study in early Advaita*, Madras University 1952, 281 pp.
R. De Smet — *The Theological Method of Sankara*, dissertatio Fac. Univers. Gregor. 1953, x 370 pp.
Sitansusekhar Bagchi — *Inductive Reasoning, A Study of Tarka and its Role in Indian Logic*, Calcutta 1953, xxix 312 pp.
L. Silburn — *Instant et Cause, Le Discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, 1955, 439 pp.
T. M. P. Mahadevan — *The Study of Advaita*, 2d ed. London 1957, 300 pp.
P. N. Srinivasachari — *The Philosophy of Bhedābheda*, 2d ed. Adyar Library Series N° 74, Madras 1957, xxiii 318 pp.
J. Sinha — *Indian Psychology*
Vol. I *Cognition*, Calcutta 1958, xvii 512 pp.
Vol. II *Emotion and Will*, Calcutta 1961, xvi 568 pp.
Jwala Prasad — *History of Indian Epistemology*, Delhi 1958, vii 406 pp.
P. N. Srinivasachari — *Advaita and Viśiṣṭādvaita*, London Bombay, Asia Publishing house 1961, xii, 204 pp.
S. Chennakesavan — *The concept of Mind in Indian Philosophy*, Asia Publishing house, London Bombay 1961, 164 pp.
M. Biardeau — *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le Brahmanisme classique*, Paris La Haye 1964, 484 pp.
A. M. Esnoul — *Les strophes du Sāṃkhya, avec le commentaire de Gauḍapada*, Paris 1964, lxi 129 pp.
Rāmānuja et la mystique vishnouite, Paris 1964, 190 pp.

Ouvrages sur les sectes religieuses

H. H. Wilson — *A sketch of the Religious Sects of the Hindous*, (Vol. I *Essays and Lectures*) London 1862, viii 398 pp.
A. Barth — *Les religions de l'Inde*, Paris 1914, 252 pp.
R. G. Bhandarkar — *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems*, Strasbourg 1913, 169 pp.
N. Macnicol — *Indian Theism*, London Bombay 1915, iv 292 pp.
F. O. Schrader — *Introduction to the Pancaratra and Ahirbudhnya Samhita*, Adyar Library Series No. 5, Madras 1916, 177 pp.

J. N. Farquhar — *Outlines of the Religious Literature of India*, Oxford 1920, xxviii 451 pp.
J. N. Carpenter — *Theism in Medieval India*, London 1926, vii 552 pp.
Hemchandra Raychaudhuri — *Materials for the Study of the Early History of the Vaishnava Sect*, 2d ed. Calcutta University 1936, xiv 226 pp.
R. Otto — *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Paris 1951, 268 pp.
P. Johanns — *La pensée religieuse de l'Inde*, Paris Louvain 1952, iii 224 pp.
J. Gonda — *Aspects of Early Vishnuism*, Utrecht 1954, 270 pp.
Les Religions de l'Inde, Védisme et Hindouisme Ancien, Paris, Payot 1962, 432 pp.

Ouvrages sur le système de Madhva

The Sarva-Darsana-Samgraha by Madhava Acharya, translation E. B. Cowell and A. E. Gough, London 1914, ch. V. *The System of Pūrṇaprajña*, (pp. 87-102)
H. Subba Rao —*Dvaita-Siddhanta Vichara*, Sabhasarasangraha, Vol. IV, Tiruchanur, s.d. iii 43 pp.
Krishnaswami Aiyar — *Sri Madhwacharya, a sketch of his life and times, and his philosophical system* by S. Subba Rao, Madras, G. A. Natesan 2d ed. s.d., 76 74 pp.
C. M. Padmanabha Char — *The Life and Teachings of Sri Madhvacharya*, Coimbatore, 1909, 455 pp.
G. Grierson — *Madhvas, Madhvacaris*, Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. VIII, pp. 232-5, New York, 1915.
H. von Glasenapp — *Madhva's Philosophie des Viṣṇu-Glaubens*, Bonn Leipzig 1923, ix 66 119 pp.
Narayanacharya —*Dwaita Philosophy*, Hosahalli 1927, 68 pp.
C.R.Krishna Rao — *Sri Madhwa, His Life and Doctrine*, Udipi 1929, ii 159 2 pp.
R.Naga Raja Sarma — *Reign of Realism in Indian Philosophy*, Madras 1937, v 695 pp.
H.N. Raghavendrachar — *The Dvaita Philosophy and its place in the Vedanta*, Mysore University 1941, vii 282 pp.
M.R.Gopalacharya — *Sri Madhvacharya and his Message to the World*, Vani Vihar Pushpamala, Bombay 1941, 54 23 15 pp. (contient texte et traduction de *Māyāvādakhaṇḍana-ṭīkā*)
B.N.Krishnamurti Sarma — *Svatantradvaita or Madhva's Theistic Realism*, Madras 1942, 4 76 pp.
H.K.Vedavyasachar — *Sri Madhva's Tattvavada, a critique of Mr.H.N.R's Madhva's conception of Svatantra*, Mysore 1944, xi 79 pp.
B.A.Krishnaswamy Rao — *Outlines of the Philosophy of Sri Madhvwacharya*, Tumkur 1951, viii 141 pp.

Aliur Venkat Rao — *A hand-book of Sri Madhwacharya's Poorna Brahma Philosophy*, Dharwar 1954, xiv 268 pp.
S.N.Das Gupta — *A History of Indian Philosophy*, Vol IV 1955, (ch. xxv à xxx)
Aspects of Dvaita Philosophy, Sri Suyamīndratīrtha Commemoration Volume, Sri Parimala publ., Nanjangud 1956, 206 230 91 x pp.
C.R.Krishna Rao — *Madhva and Brahma Tarka*, Udipi 1960, 100 46 pp.
B.N.K.Sharma — *A History of the Dvaita School of Vedanta and its literature* Vol. I, Book-sellers Publishing Co., Bombay 1960, xv 372 pp.
Vol. II, id. 1961, xii 4 420 pp.
B.N.K.Sharma — *Sri Madhva's Teachings in his own words*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1961, xv 180 pp.
B.N.K.Sharma — *Philosophy of Sri Madhvacarya*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1962, xxv 375 pp.
K.Narain — *An Outline of Madhva Philosophy*, Udayana Publications, Allahabad 1962, viii 231 pp.
K.Narain — *A critique of Mādhva Refutation of the Śāṃkara School of Vedanta*, Udayana Publications, Allahabad 1964, vi 392 pp.
H.N. Raghavendrachar — *Brahma Mīmāṃsā*, Mysore Univers. 1965. lvii 546 pp.

Articles

P.Nagaraja Rao — *Error, Doubt and Dream Cognition in Dvaita Vedanta, Journal of Oriental Research*, Madras Vol. XI, part III-IV, 1937.
S.Subba Rao — *The Realism of Sri Madhvacarya—Cultural Heritage of India* T.I, 1937, pp. 582-96.
Sri Vekantayogi — *Categories in Sri Madhva's Dvaita Vedanta*; *Annals* of *Bhandarkar Inst.* XIX n° 3, 1938.
S.Srikantha Sastri — *Logical System of Madhvacarya ; a Volume of Studies in Indology*, pp. 411-6, Poona 1941.
H.N.Raghavendrachar — *Madhva's Conception of Svatantra*, Mysore University Journal IV, nov. 1943 pp. 1-36.
P.Nagraj Rao — *The Philosophy of Sri Madhva Dvaita Vedanta*, Bhandarkar silver Jubilee Vol., pp. 379-85, 1943.
B.N.K.Sarma — *The Sākṣin, an Original Contribution of Sri Madhvacharya to Indian Thought ; Siddha Bharati or the Rosary of Indology*, part. II pp. 80-7, 1950.
B.Venkatesachar — *Madhwa's approach to Badarayana's Brahma-Sutra ; Tattva Vada*, sept. 1954.
P.S.Venkatasubba Rao — *Dreams and their reality ; Tattva Vada* I n°11, oct. 1954.
B.Venkatesachar — *Tattva Vada of Sri Madhva and the Gita ; Tattva Vada*, june-july 1955.

R.S.Pancamukhi — *Religion and Dvaita Philosophy ; Aspects of Dvaita Phil.* pp. 160-2, 1956.
B.N.Krishnamurti Sarma — *The trend of the Bhagavad-Gita ; ibid.*, pp. 68-96.
B.A.Krishnaswamy Rao — *Sri Madhva and Identity Texts ; ibid.*, pp. 23-40.
G.Dandoy — *La délivrance selon Madhva ; Revue Philosophique* 1957, n°3 pp. 318-340.
B. Venkatesachar — *The concept of God in Sri Madhva's Tattva Vada ; Tattva-Vada*, June 1959.
B.N.K.Sharma — *Sri Madhvacarya's Interpretation of the Gita ; Tattva Vada* IX, n°3, 4, 6, 1962.
C.R.Krishna Rao — *Madhva Siddhanta, our Great Heritage ;* 5th All India Madhva Philosophical Conference, Bangalore 1964, pp. 21-4.
J.Filliozat — *Les dates du Bhāgavatapurāṇa et du Bhāgavatamāhatmya ; Ind. Studies Norman Brown*, Newhaven 1962, pp.70-77.

Textes de Madhva

1) Les œuvres complètes de Madhva ont été éditées sous le titre *Sarva-Mūla* par T.R.Krisnacarya, Kumbhakonam 1832 *śaka* (1910) 1176 pp. Le même éditeur a publié un certain nombre de ces mêmes textes accompagnés de leurs commentaires.

Aitareya-upaniṣad-bhāṣya, avec commentaire *Tāmraparṇīya* de Śrīnivāsatīrtha, 1830 *śaka* (1908).
Anuvyākhyāna avec commentaire *Nyāya-sudhā* de Jayatīrtha, 1817 *śaka* (1895).
Atharvaṇa-upaniṣad-bhāṣya avec comm. de Kṛṣṇācāryasūrin, 1828 *śaka* (1903).
Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya avec comm. *Bhāvabodha* de Raghūttamayatin, 1829 *śaka* (1907).
Gītā-tātparya-nirṇaya avec comm. *Nyāya-dīpā* de Jayatīrtha et ss. comm. de Śrīnivāsa tīrtha, 1827 *śaka* (1905).
Īśāvāsya-upaniṣad-bhāṣya avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Raghunātha-tīrtha, 1829 *śaka* (1907).
Kathā-lakṣaṇa avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Rāghavendra-tīrtha et Vedeśa-tīrtha, 1822 *śaka* (1900).
Karma-nirṇaya avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Śrīnivāsa-tīrtha, 1822 *śaka* (1900).
Kāṭhaka-upaniṣad-bhāṣya avec comm. de Vedeśa-tīrtha et de Vyāsa-tīrtha, 1827 *śaka* (1905).
Māyāvāda-khaṇḍana avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Śrīnivāsa-tīrtha et Vyāsa-tīrtha, 1818 *śaka* (1896).
Māyāvāda-khaṇḍana avec comm. de Padmanābha-tīrtha, Jayatīrtha et Śrīnivāsa-tīrtha, 1815 *śaka* (1893).
Mithyātvānumāna-khaṇḍana avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Śrīnivāsa-tīrtha et Vyāsa-tīrtha, 1818 *śaka* (1896).

Pramāṇa-lakṣaṇa avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Rāghavendra-tīrtha et Śrīnivāsa-tīrtha, 1820 *śaka* (1898).

Ṛg-bhāṣya avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Narasiṃha, 1823 *śaka* (1901).

ṣaṭpraśna-upaniṣad-bhāśya avec comm. de Jayatīrtha et de Maṅkaladharmācārya, 1809 *śaka* (1907).

Taittirīya-upaniṣad-bhāṣya avec comm. de Śrīnivāsa-tīrtha et Vyāsa-tīrtha, 1826 *śaka* (1905).

Talavakāra-upaniṣad-bhāṣya avec comm. de Rāghavendra-tīrtha., Vedeśa-tīrtha et Vyāsa-tīrtha, 1829 *śaka* (1907).

Tattva-udyota avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Vedeśa-tīrtha, Rāghavendra-tīrtha et Śrīnivāsa-tīrtha, 1820 *śaka* (1898).

Tattva-viveka avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Śrīnivāsa-tīrtha et Vyāsa-tīrtha, 1818 *śaka* (1896).

Tattva-saṃkhyāna avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Satyadharma-tīrtha, Śrīnivāsa-tīrtha et Rāghavendra-tīrtha, 1836 *śaka* (1914).

Upādhi-khaṇḍana avec comm. de Padmanābha-tīrtha, Jayatīrtha et Śrīnivāsa-tīrtha, 1851 *śaka* (1929).

Viṣṇu-tattva-vinirṇaya avec comm. de Jayatīrtha et ss. comm. de Śrīnivāsa-tīrtha, 1822 *śaka* (1900).

2) autres éditeurs

Anuvyākhyāna avec *Nyāya-sudhā* de Jayatīrtha, et ss. comm. de Vidyādhīśayatin pour I, 1, 1 (continué par son disciple Keśava) R. Govinda Savanur, Dharwar s.d.

Brahma-sūtra-bhāṣya avec comm. de Trivikrama-paṇḍitācārya, Intr.de R.N. Sarma, A.B.M.M.M., Udipi 1957.

Brahma-sūtra-bhāṣya avec comm. *Tattva-prakāśikā* de Jayatīrtha et ss. comm. en marāṭhi, 2 vol. Poona, 1848 *śaka*.

The Catus-Sūtrī-Bhāṣya of Sri Madhvācārya, by B. N. Krishnamurti Sarma Madras 1954, 135 pp.

Tattvasaṃkhyānaṭikā de Jayatīrtha avec comm. de Vijayīndra-tīrtha et Roṭṭi Veṅkaṭa Bhaṭṭopādhyāya, ed. R. Rāmamūrti Sarma, Tirupati 1954, x 53pp.

3) édition en caractères kannaḍa

Madhvācārya — *Aṣṭopaniṣad* avec traduction en kannaḍa, (1) *Sabhāṣya Īśāvāsyopaniṣad*, (2) *Kāṭhakopaniṣad*, (3) *Sabhāṣya taittirīyopaniṣad*, (4) *Sabhāṣya ṣaṭpraśnopaniṣad*, (6) *Sabhāṣya atharvaṇopaniṣad* (7) *Sabhāṣya Māṇḍūkopaniṣad*, (8) *Sabhāṣya Aitareyopaniṣad*, Madhvamunisevāsaṅgha, Uḍipi 1929 xi, 160, lv, 716 pp.

Madhvācārya — *Saptaprakaraṇa* avec traduction en kannaḍa (1) *Pramāṇalakṣaṇa* (2) *Kathālakṣaṇa* (3) *Upādhikhaṇḍana* (4) *Māyāvādakhaṇḍana* (5) *Prapañcamithyātvānumānakhaṇḍana* (6) *Tattvasaṅkhyāna*, (7) *Tattvaviveka*, Madhvamunisevāsaṅgha, Uḍipi 1929, 207 pp.

Madhvācārya — (1) *Tattvodyota* (2) *Viṣṇutattvavinirṇaya* (3) *Karmanirṇaya* avec traduction en kannaḍa, Madhvamunisevāsaṅgha, Uḍipi, 1932 495 pp.
Madhvācārya — (1) *Sadācārasmṛti* (2) *Nakhastuti*, (3) *Dvādaśastotra* (4) *Jayantīnirṇaya* (5) *Śrīkṛṣṇastuti*, (6) *Śrīkṛṣṇāmṛtamahārṇava t* (7) *Aṇubhāṣya* avec traduction en kannaḍa, Madhvamunisevāsaṅgha, Uḍipi 1932, 221 pp.
Madhvācārya — *Śrīmad Anuvyākhyāna* avec traduction en kannaḍa, Madhvamunisevāsaṅgha, Uḍipi 1934, 1604 pp.
Madhvācārya — *Mahābhāratatātparyanirṇaya* avec traduction en kannaḍa, Madhvamunisevāsaṅgha, Uḍipi 1939, 2, 2, 388, 1090 pp.

Textes de l'école mādhva

Aṇumadhva-vijaya par Nārāyaṇa-paṇḍitācārya avec comm. de Veṅkaṭabhaṭṭa, Belgaum, 1803 *śaka* (1881)
Candrikā par Trivikrama-tīrtha, R. G. Savanur s.d. Dharwar.
Gītāvivṛti par Rāghavendrayati, Belgaum 1848 *śaka* (1926).
Pramāṇa-paddhati par Jayatīrtha avec huit comm. R. G. Savanur, Poona 1853 *śaka* (1931).
Prameya-saṅgraha par Padmanābhasūrin avec son propre comm. *Madhva-siddhāntasārasaṅgraha*, T. R. Kṛṣṇācārya, Kumbhakonam 1815 *śaka* (1893).
Sannyāya-ratnāvalī par Padmanābha-tīrtha, R. G. Savanur, Dharwar s.d.
Sattattva-ratna-mālā par Anandatīrthācārya, Kumbhakonam 1840 *śaka* (1916).
Sumadhvavijaya par Nārāyaṇa-paṇḍitācārya avec comm. de Viśvapatitīrtha, ed. M. Nārāyāṇacārya, Intr. de B. N. K. Sharma, Uḍipi 1951.
id. avec comm. de Chalāriśeṣācārya, Belgaum 1951.
Vādāvalī par Jayatīrtha avec trois comm. ed. R. G. Savanur 1859 *śaka* (1937).
Viṣṇu-tattva-deepikā par Varkhedi Thimmaṇṇācārya, Tanjore, Sarasvati Mahal Library 1951.
Yuktimallikā par Vādirāja, ed. T. R. Kṛṣṇācārya, Kumbhakonam 1903.

Traductions

[Anuvyākyāna]
S. Siauve — *La Voie vers la connaissance de Dieu (Brahma-jijñāsā) selon l'Anuvyākyāna de Madhva*, Pondichéry, I.F.I. 1957.
Les Noms védiques de Viṣṇu dans l'Anuvyākhyāna de Madhva (Brahma-Sūtra I, 1, 1, adh. 2 à 12) Pondichéry, I.F.I. 1959.
[Brahma-sūtra-bhāṣya]
The Vedanta-Sutras, with the commentary by Sri Madhwāchārya, Translation by S. Subba Rau, Madras 1904, lix 294 pp.
[Gītā-bhāṣya]
The Bhagavad Gita, translation and commentaries in English according to Sri Madhwacharya's bhasya, Madras 1906, lxxviii 317 vi pp.

[Mahābhārata-tātparya-nirṇaya]
Śrīman Mahābhārata Thathparya Nirṇaya (Part I, adhyāya I to IX) with english translation B. Gururajah Rao, Bangalore 1941, vii 270 pp.

Māyāvādakhaṇḍana and *ṭīkā* with comm. *Paraśu* (dans *Sri Madhvacharya and his message to the World*—M. R. Gopalacharya Bombay 1941).

[Pramāṇa-candrikā]
Madhva Logic, English Translation of the Pramana-Candrika, Calcutta University 1936, vi 166 pp.

[Tattva-saṅkhyāna]
Helmut von Glasenapp *Lehrsatche der dualistischen Vedanta, Madhva Tattva Samkhyana* Berlin 1916.

Tattvasaṃkhyānam with the ṭīkā of Jayatīrtha and English translation by B. Venkateśāchar, Bangalore 1964, xv 87 pp.

[Upaniṣad-bhāṣya]
Translation by Sris Chandra Vasu, *Sacred Books of the Hindous* Vol. I — *Īśa Kena Kaṭha Praśna Muṇḍaka Māṇḍukya Upaniṣad*, Allahabad 1909.
Vol. III — *Chāndogya Upaniṣad*, Allahabad 1909
Vol. XIV — *Bṛhadāraṇyka Upaniṣad*, id. 1916
Vol. XXX — *Aitareya Taittirīya Upaniṣad*, id. s.d.

Vādāvali by Jayatīrtha ed. *with english translation by* P. Nagaraja Rao, Adyar Library Series No 40, Madras 1943, xxxii 224 pp.

[Viṣṇu-tattva-vinirṇaya]
Śrīmad-Viṣṇu-Tattva-Vinirṇaya of Sri Madhvacarya, English Translation S. S. Raghavachar, Mangalore 1959, xxi 98 pp.

Dans le Journal mensuel *Tattva-Vāda*, Akhila Bharata Madhva Maha Mandala, Bangalore, traductions et commentaires de plusieurs textes de Madhva

Kasi Sripadacharya — *Srimad Brahmasutras of Badarayana with the Bhasya of Sri Madhwa*, Tattva-Vāda

VII n° 2, 3, 4, 5, 6-7, 8, 11, 12	1960
VIII n° 3, 4, 5, 6-7	1961
IX n° 1	1962
X n° 4, 7, 9, 10	1963

B. A. Krishnaswamy Rao — *Māyāvāda khaṇḍana* T.V. n° 1 1960
Mithyātvānumāna-khaṇḍana, T.V. VII n° 8, 1960

B. Venkatesachar — *Talavakāra Upaniṣad Bhāṣya* (*Kenopaniṣad*) T.V. III n° 10 1956

B. A. Krishnaswamy Rao — *Tattvodyota* T.V. VIII n° 6-7 et 8-10, 1961
Upādhi-Khaṇḍana T.V. VII, n° 3 1960

TABLE DES ABREVIATIONS

		Références
A.V.	*Anuvyākhyāna*	ed. Kumbhakonam
Ai.U.Bh.	*Aitareya-upaniṣad-bhāṣya*	id.
B.A.U.Bh.	*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya*	id.
Bh.T.N.	*Bhāgavata-tātparya-nirṇaya*	id.
B.S.Bh.	*Brahma-sūtra-bhāṣya*	
B.T.	*Brahma-tarka*	ed. Udipi
Ch.U.Bh.	*Chāndogya-upaniṣad-bhāṣya*	ed. Kumbhakonam
G.Bh.	*Gītā-bhāṣya*	id.
G.T.N.	*Gītā-tātparya-nirṇaya*	id.
Ka.U.Bh.	*Kaṭha-upaniṣad-bhāṣya*	id.
Mā.U.Bh.	*Māṇḍukya-upaniṣad-bhāṣya*	id.
M.Kh.(ṭ)	*Māyāvāda-khaṇḍana (ṭīkā)*	id.
M.T.N.	*Mahābhārata-tātparya-nirṇaya*	id.
Mu.U.Bh.	*Muṇḍaka-upaniṣad-bhāṣya*	id.
M.V.	*Madhva-vijaya*	
N.S.	*Nyāya-sudhā*	ed. Dharwar
P.D.	*Prameya dīpikā*	
P.L.(ṭ)	*Pramāṇa-lakṣaṇa (ṭīkā)*	ed. Kumbhakonam
P.P.	*Pramāṇa-paddhati*	ed. Dharwar
P.S.	*Padārtha-saṅgraha*	ed. Kumbhakonam
P.U.bh.	*Praśna-upaniṣad-bhāṣya*	id.
T.P.	*Tattva-prakāśikā*	
Tai.U.Bh.	*Taittirīya-upaniṣad-bhāṣya*	ed. Kumbhakonam
T.S.(ṭ)	*Tattva-saṅkyāna (ṭīkā)*	id.
U.Kh.(ṭ)	*Upādhi-khaṇḍana (ṭīkā)*	id.
V.A.	*Vādāvalī*	ed. Madras
V.T.V.	*Viṣṇu-tattva-vinirṇaya*	ed. Mangalore
Y.M.	*Yukti-mallikā*	ed. Kumbhakonam

ERRATA

p. 1, l.5	lire	Pūrṇaprajña
p. 2, n.2		id
p. 8, n.4		Śaṅkarācārya
p. 30, l.25		*Viṣṇu-tattva-vinirṇaya*
p. 82, n.1		*...bhedasyādiviṣayā...*
p.116, l.10		images
p.124, l.13		déséquilibre
p.125, l.9		*viṣaya-viṣayi-bhāva*
p.141, l.16		objets immédiats
p.143, n.1		primordiaux
p.148, l.6		développer
p.172, l.6		provisoire
p.193, n.3		*bhedo*
p.194, l.2		nécessairement
p.196, l.6		seulement
l.11-2		répondent
p.211		211 (pour 112)
p.243, l.6		*pramāṇa*
p.251, l.3		*sarvakartṛ*
p.266, l.2		qu'un
p.290, l.9		identité
p.295, n.2		*anyatra...*
p.332, n.1		*jagajjanmādi...*
p.335, l.2		hypothétique
p.341, l.9		*kṣatriya*

TABLE DES MATIERES

Page

Introduction 1

Première partie — Le sujet

Ch. 1 — Le sujet-témoin 41
Ch. 2 — La connaissance vraie 59
Ch. 3 — Erreur et non-être 80
Ch. 4 — Les degrés de la conscience 102
Ch. 5 — L'âme et le corps 119

Deuxième partie — Le monde

Ch. 1 — La réalité de l'espace 139
Ch. 2 — La réalité du temps 154
Ch. 3 — L'existence individuelle 171
Ch. 4 — Différence et négation 189
Ch. 5 — Existence et relations 208

Troisième partie — Dieu

Ch. 1 — L'autorité du Veda 229
Ch. 2 — La voie vers Dieu 249
Ch. 3 — Dieu et le Veda 273
Ch. 4 — Dieu et le monde 299
Ch. 5 — Dieu et les sujets spirituels 331

Conclusion 367
Index 373
Bibliographie 383
Table des abréviations 391
Errata 393

Vu et permis d'imprimer
le 7 novembre 1967
Le doyen de la Faculté des
Lettres et Sciences Humaines de
l'Université de Paris (Sorbonne)

Marcel DURRY

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

Nos.

1. Kārāvelane —*Kāreikkālammeiyār*, œuvres éditées et traduites. Introduction par Jean Filliozat. 1956
2. Jean Filliozat — *Les Relations Extérieures de l'Inde* (I)
   1. *Les Echanges de l'Inde et de l'Empire Romain aux Premiers Siècles de l'Ere Chrétienne.*
   2. *La Doctrine Brahmanique à Rome au IIIème Siècle.* 1956
3. Madeleine Biardeau — *Le Tattvabindu de Vācaspatimiśra.* Edition critique, traduction et introduction. 1956
4. J. Monchanin, J. Filliozat, A. Bareau — *Entretiens* 1955, 1956
5. Louis Renou — *Etudes sur le Vocabulaire du Ṛgveda.* Première Série. 1958
6. Suzanne Siauve — *La Voie vers la Connaissance de Dieu* (*Brahma-jijñāsā*) *selon l'Anuvyākhyāna de Madhva.* 1957
7. Dev Raj — *L'Esclavage dans l'Inde Ancienne d'après les Textes Palis et Sanskrits.* Avec une préface du Dr. Jean Filliozat. 1957
8. Alain Daniélou — *Tableau comparatif des intervalles musicaux.* 1958
9. Alain Daniélou — *La Musique du Cambodge et du Laos.* 1957
10. André Bareau — *La Vie et l'Organisation des Communautés Bouddhiques modernes de Ceylan.* 1957
11. Alain Daniélou et N. R. Bhatt — *Textes des Purāṇa sur la Théorie Musicale.* Vol. I, Edition critique, traduction française et introduction. 1959
12. Charlotte Vaudeville — *Kabīr Granthāvalī* (*Doha*). Avec introduction, traduction et notes. 1957
13. Madeleine Biardeau — *Sphoṭa Siddhi* (*La Démonstration du Sphoṭa*) *par Maṇḍana Miśra.* Introduction, traduction et commentaire. Texte Sanskrit établi par N. R. Bhatt avec la collaboration de T. Ramanujam. 1958
14. Suzanne Siauve — *Les Noms Védiques de Viṣṇu dans l'Anuvyākhyāna de Madhva* (*Brahma-Sūtra* I, 1, *adhikaraṇa* 2 *à* 12). Texte avec traduction et notes. 1959
15. Charlotte Vaudeville — *Etude sur les Sources et la Composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-Dās.* Traduction en hindi par J.K. Balbir. 1959-1965.
16. Alain Daniélou et N. R. Bhatt — *Le Gītālaṃkāra.* L'ouvrage original de Bharata sur la musique. Edition critique, traduction française et introduction. 1959
17. Rasik Vihari Joshi — *Le Rituel de la Dévotion Kṛṣṇaïte.* Préface par Jean Filliozat. 1959

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
(suite)

Nos.

18. N. R. Bhatt — *Rauravāgama*, édition critique. Vol. I. Introduction: Les Āgama çivaïtes par Jean Filliozat. 1961 (Vol. 2. sous presse)
19. R. Dessigane, P. Z. Pattabiramin et J. Filliozat — *La Légende des jeux de Çiva à Madurai d'après les textes et les peintures*. 1960. Vol. I Texte — Vol. II Planches
20. Claude Jacques — *Gayāmāhātmya*. Introduction, édition critique, et traduction française. 1962
21. Charlotte Vaudeville — *Les duhā de Ḍhola-Mārū*. Une ancienne ballade du Rājasthān avec introduction, traduction et notes. 1962
22. Sayida Surriya Hussain — *Garcin de Tassy, Biographie et étude critique de ses œuvres*. Avec introduction, traduction et notes. 1962
23. N. R. Bhatt — *Mṛgendrāgama* (*Kriyāpāda* et *Caryāpāda*). Edition critique avec le commentaire de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha. 1962
24. N. R. Bhatt — *Ajitāgama*, édition critique Vol. I. 1963 Vol. II. 1967
25. Hélène Brunner — *Le Rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde du sud, selon Somaśambhu — Somaśambhupaddhati*, 1ère partie. Introduction, texte, traduction et notes. 1963 (2ème partie sous presse)
26. Pierre-Sylvain Filliozat — *Le Pratāparudrīya de Vidyānātha* avec le commentaire Ratnāpaṇa de Kumārasvāmin. Traduction, introduction et notes. 1963
27. R. Dessigane, P. Z. Pattabiramin et J. Filliozat — *Les légendes çivaïtes de Kāñcipuram*. 1964
28. Ch. Vaudeville — *Bārahmāsā*. Les chansons des douze mois dans les littératures indo-aryennes. 1965
29. J. Filliozat et P. Z. Pattabiramin — *Parures divines du sud de l'Inde*. 1966
30. Michèle Lupsa — *Chants à Kālī de Rāmprasād*. Introduction, texte bengali, traduction et notes. 1967
31. R. Dessigane et P. Z. Pattabiramin — *La légende de Skanda*. 1967
32. M. E. Adicéam — *Contribution à l'étude d'AiyaNār-śāstā*. 1967
33. J. Filliozat — *Un catéchisme tamoul du XVIe siècle en lettres latines*. 1967
34. P. Joshi — *Industrialisation et Société dans l'Inde du Nord*. 1967
35. F. Gros — *Le Paripāṭal*, Texte tamoul, introduction, traduction et notes. 1967
36. P. S. Filliozat — *Œuvres poétiques de Nīlakaṇṭha Dīkṣita*. I. Texte, traduction et notes. 1967
37. *Index des mots de la littérature tamoule ancienne*, Vol. I. 1967